مدخل إلى الفلسفة

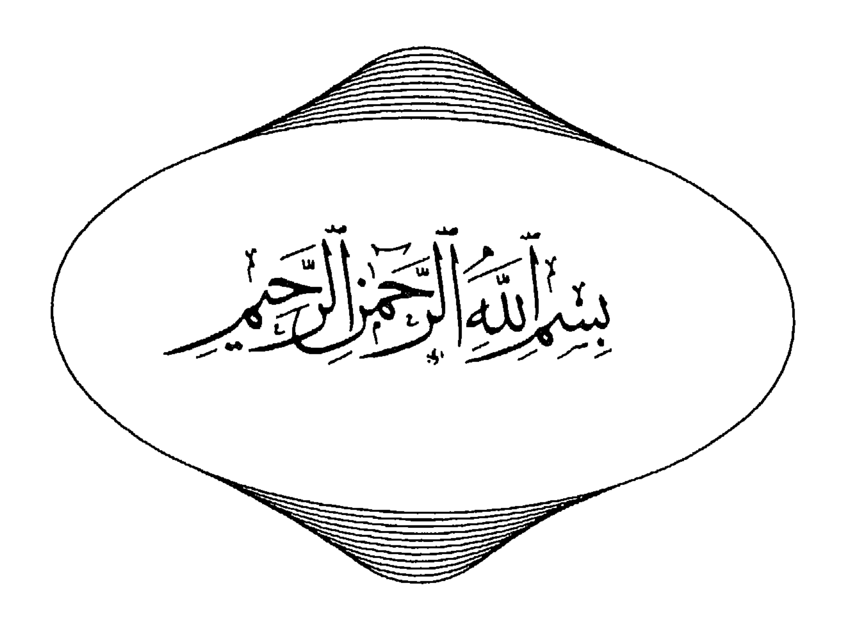
دكتور
محمد محمد قاسم
قسم الفلسفة
بجامعتي الإسكندرية وبيروت العربية

مَدخَلُ إلى الفَلسَفة

رقم الكتاب : 1482
اسم الكتاب : مدخل الى الفلسفة
المؤلف : د.محمد محمد قاسم
الموضوع : فلسفة
رقم الطبعة : الأولى
سنة الطبع : 2001 م. 1421 هـ
القياس : 17 × 24
عدد الصفحات : 263

منشورات : دار النهضة العربية

الزيدانية - بناية كريدية - الطابق الثاني
تلفون : 743166/743167/736093-1-961+
فاكس : 735295/736071-1-961+
ص ب : 0749-11 رياض الصلح
بيروت 072060 11 - لبنان
بريد الكتروني : e-mail:darnahda@cyberia.net.lb


بسم الله الرحمن الرحيم



إهـــداء

إلى أسرتي

آسرتي ...

... وأسيرتي

المحتويات

نصوص فلسفية مختارة

تصدير

الفلسفة سؤال، والعلم سؤال وجواب. والإنسان عندما لا يتوقف عن التساؤل؛ تتحقق فيه أرقى خصائص الإنسانية: إحساس بالمسؤولية، بحث وتقصي، أداء دور في الحياة، اقتراح حلول كبرى لمشكلات البشر، فهم الحياة ومعرفة حكمة الوجود وسبل التعرف على الكائنات والكيانات.

ومتى توصل الإنسان الفرد إلى إجابة يرضى عنها الإنسان النوع بدأت ملامح العلم في التبلور والظهور. هنا يتوقف الإنسان العالم مشدوها أمام ما حقق من إنجاز علمي، ومأخوذاً بتعدد تطبيقاته، وأثرها في تلوين أنماط نشاطه ومظاهر حياته. أما الإنسان المفلسف فلا يتوقف، ولا ينظر إلى وراء، وإنما يعيد طرح ما تبقى له من أسئلة.

ونحن في هذا الكتاب الأوّلى نحاول أن نرصد ملامح تكوّن نطفة السؤال الفلسفي، وتشكله جنينا، وحالة المخاض التي تعيشها الإنسانية في أزمنة التحول الحضاري: ساعات طرح السؤال.

جاء الكتاب في خمسة فصول. تناول الفصل الأول منها «الفلسفة والإنسان» وأردنا بهذا الفصل أن نوضح للقارىء التلازم الضروري بين كون المرء إنساناً وممارسة الفلسفة. لقد إنطوى الإنسان على استعدادات فطرية منها: الاندهاش، الشك، الضمير، الوعي؛ تكفل له ملكة نقدية

تسمح له بطرح السؤال الفلسفي والبحث عن إجابة. وعندما يبحث الإنسان مفلسفاً لا يتوقف عند عتبة ذاته، بل تمتد شعاب بحوثه وأنساق استدلالاته إلى الطبيعة وإلى الله.

وجاء الفصل الثاني لبحث أوجه نشاط الإنسان الفكري تجاه الطبيعة وتجاه الله، فإذا به يبحث علاقة الفلسفة كاستعداد فطري فينا بالطبيعة وقد خضعت للقياس والتعليل؛ فكان العلم. فإذا بحث الإنسان علاقته بربه، ومعايير هذه العلاقة، كان الدين. ثم إذا انطوى بحثه على الطابع الفردي في النظر والتأويل كانت علاقة الفلسفة بالفن. فإذا عاد وبحث علاقته كفرد بعلاقته بجماعة تنتظمها قوانين وقواعد وأعراف في شتى صنوف ومجالات الحياة كانت علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية.

لكن يلاحظ أن علاقة الإنسان بنفسه، وكذلك علاقته بربه، تأخذ طابع التجربة الذاتية التي لا تقبل التعميم ولا تصلح أن تشكل خطاباً عاماً يقبله بنى جنسه قاطبة. بينما يتغير الأمر تماماً تجاه الخطاب العلمي ـ موضوع الفصل الثالث ـ حيث يكون في العادة موضع إتفاق بين الذوات. وتكشف العلاقة الجدلية بين الفلسفة والعلم عن طبيعة أهمية السؤال الفلسفي للعلم، كما تكشف أيضاً عن أهمية رصيد المعرفة العلمية في بناء المذاهب الفلسفية. ولما كان الخطاب العلمي نتاجاً للمستوى الحضاري لكل عصر ، فإنه يعكس روح النمو والتطور، روح المعرفة العلمية، وقد رصدنا في هذا الفصل نماذج لهذه الروح من «طاليس» حتى «أينشتين».

وتناول الفصل الرابع «مبحث الوجود» وهو مبحث فلسفي خالص. يبحث في طبيعة الوجود، وسبل تحققه في الذهن والواقع. يبحث في

وجود الإنسان، ووجود الطبيعة، ووجود الله. يقارن بين ممكنات الوجود وواجب الوجود. كما يبحث علاقة الوجود بالمعرفة. وقد إنقسم الفصل بصورة موضوعية إلى قسمين: قسم يبحث في تطور النظر في مسألة الوجود منذ «بارمنيدس» حتى الوجودية المعاصرة، وقسم يبحث في أصل الوجود في إطار النزعتين المادية والروحانية.

أما «نظرية المعرفة» فكانت موضوع الفصل الخامس. تبحث هذه النظرية في علاقة الإنسان [الذات العارفة] بالآخر [موضوع المعرفة] وتتدرج هذه العلاقة من حيث الوضوح والغموض إستناداً إلى طبيعة موقف العارف من مسألة إمكان قيام معرفة. كما تتحدد أولوية العقل أو الواقع التجريبي أو الحدس والوجدان في إطار ما نؤمن به ونعتقد أنه مصدر للمعرفة.

وأضفنا بعد هذه الفصول مجموعة من النصوص الفلسفية حتى تكون عوناً للطالب؛ إن أراد أن يقرأ لفيلسوف عن موضوع في سياق طبيعي: فهذا ما يمثله النص الأول عن «قيمة الفلسفة» الذي كتبه «رسل» في كتابه **مشكلات الفلسفة**، أو أراد أن يطلع على الحجاج الفلسفي والدفاع عن الفلسفة، فعليه بالنص الثاني بعنوان «الفلسفة ونقادها» الذي كتبه «وليم جيمس» في كتابه **بعض مشكلات الفلسفة**. أو أراد أن يطلع على مبحث فلسفي خالص ـ مثل الوجود والمعرفة ـ ونقصد به مبحث القيم كما يتضح في «الأخلاق» فإليه النص الذي كتبه «أزفلد كولبه» في كتابه **المدخل إلى الفلسفة**.

وقد انتهجت في كتابة هذا الكتاب نهجاً توخيت فيه بساطة التعبير في الصفحات الأولى، مخاطباً ذلك الاستعداد الدفين في أعماق كل منا

الذي ينطوي على محبة التأمل والتدبر. كما خاطبت أكثر من مرة التجارب الذاتية التي يعيشها الواحد منا ويحسبها أنها خاصته، فإذا بها جزء من طباع البشر نشترك فيها جميعاً. كما أنني خلّصت أصول هذا الكتاب من أمرين يثقلان على القارىء المبتدىء كثيراً؛ وهما كثرة المصطلحات الفلسفية ذات الطابع التقني التي لا يحتاجها هنا، وكثرة الإحالة إلى المصادر والمراجع في حواشي ملحقة بالفصول أو بالصفحات.

آمل أن أكون قد لبيت رغبة من يقرأ هذا الكتاب في الإلمام بعض الشيء بأمر جميل، أحبه كثيراً، هو الفلسفة. وأتقدم بالشكر لكل من دفعني لإخراجه: أسرتي الحبيبة، وطلابي الأعزاء، وآل كريدية أصحاب دار النهضة العربية جزاهم الله عن طلاب العلم خيراً.

والله من وراء القصد

بيروت 3 فبراير 2001 **محمد محمد قاسم**

الفصل الأول

الفلسفة والإنسان

الفلسفة والإنسان

الفلسفة سؤال:

الفلسفة ضرب من التأمل المنظم يرتبط بالتجربة الذاتية لكل فرد من بني البشر متى كانت لديه المقدرة على ممارسة التأمل. وتبدأ الفلسفة ساعة أن تتملك الإنسان مشاعر الإندهاش وحب الاستطلاع عندما تواجهه وقائع جديدة بالنسبة لخبراته التي اكتسبها في الماضي. وأكثر الأمور إثارة لاندهاش الإنسان وحيرته ذلك التحول الذي يصيب الأشياء: فهناك فصول أربعة للمناخ خلال السنة، وهناك تغيرات في مسلك الإنسان والحيوان والنبات خلال هذه الفصول، وهناك تكاثر وتوالد، وثمة براكين وزلازل. يضاف إلى ذلك ما ينشأ بين بني البشر من حروب تحصد الأرواح وتأتي على الأخضر واليابس. كما يلاحظ الإنسان ما ينشأ من مظاهر للتطور على الأجيال المتعاقبة لأنواع النباتات ولفصَائل عديدة من الحيوانات بالإضافة إلى ما يحققه الإنسان كنوع في هذا المجال.

يتوقف الإنسان طويلاً أمام مظاهر التحول والتغير والتطور متسائلاً: كيف لنا أن نفسر كل ما يحدث من حولنا؟ كيف للإنسان أن يلم بكل أسباب ما يحدث؟ وهل نكتفي بالأسباب القريبة الظاهرة أم أن هناك أسباباً بعيدة تنأى على إدراكنا؟

وفي فترة لاحقة تتطور أسئلة الإنسان ذاتها إلى ما هو أبعد، ويتوقف عند سؤال فلسفي في غاية الأهمية:

هل تبدو الأشياء لنا كما في حقيقتها؟ أم أن مظهرها يختلف عن باطنها؟ وهل ينشأ الاختلاف بين ظاهر الأشياء وباطنها نتيجة لقصور في أدوات ادراكنا لها، أم في ضعف قدرتنا على الاستدلال عليها؟.

إن ما يثير هذه الأسئلة ـ التي تشكل أساس وجذور التفلسف ـ هو ما يحل بالإنسان من وقائع ذات مغزى مثل: الميلاد والموت والنمو والفناء، إنها وقائع سرعان ما تمر إلاّ أنها تخلف لدى الإنسان تساؤلات عميقة، تتخطى مصير الواحد منا وقدره، لتدور حول طبيعة وجود الناس وبقية الكائنات وسائر الأشياء، وكم يتوقف الإنسان طويلاً متسائلاً عن الحكمة من وراء غياب أجيال من الكائنات لتعقبها أجيال جديدة. لكن لنا أن نتساءل: كيف كانت بدايات التفلسف؟.

شق الإنسان طريقه المعرفي عبر دروب طويلة وشعاب متقاطعة، كان يعتمد بصفة أساسية على منهج وحيد في البداية هو منهج المحاولة والخطأ؛ ذلك المنهج الذي نشأ بالضرورة كوسيلة لإشباع حاجات الإنسان الأساسية من مأكل وملبس ومسكن. كان الجوع أو العطش يصيب الإنسان الأول فيندفع لسد هذه الحاجة بما هو قريب من موقعه من حيث الزمان والمكان، إلاّ أن التجربة علمته ـ في إطار المحاولة والخطأ ـ أن يستبعد المحاولات الفاشلة أو التي تصيبه بإحباط ويبقى فقط على المحاولات الناجحة التي تعني تحقق أكبر قدر من الإشباع لحاجاته من الطعام والشراب دون أن تصيبه الأمراض أو يقع به أذى من طعام ملوث أو ماء مسمم. وينسحب نفس الأمر على ما يتعلق بالملبس الذي

يحفظ أغلب جسده، والمسكن الذي يحقق له أعلى درجة من الإحساس بالأمن.

ولا شك أن منهج المحاولة والخطأ قد كشف عما لدى الإنسان من قدرة على التعلم تفوق قدرات بقية الكائنات من حوله، كما نبه إلى ما يتمتع به الإنسان من قدرات ذهنية خاصة من إدراك وفهم وتفسير واستدلال وحكم. من المؤكد أن هذه القدرات أو الملكات لم تظهر لدى الإنسان الأول دفعة واحدة ولكنها تدرجت في ظهورها شيئاً فشيئاً في إطار فرض أساسي وهام ـ يرتبط بالمحاولة والخطأ ـ هو فرض التطور.

وتفسير الفقرة السابقة تعني لدينا أن العقل الإنساني لم يكن مكتمل النضج كما نراه اليوم أو حتى كما كان عليه من عدة قرون، بل الحقيقة أن قدرة الذهن البشري على الإدراك والتفكير وبحث العلاقات بين الوقائع التي تحدث من حوله كانت محدودة إلى حد بعيد، وكان الإنسان لا يقوم إلاّ بقدر ضئيل منها يسمح له بالحفاظ على حياته.

إننا لو نظرنا في محاولات الإنسان الأولى للتعلم واكتساب المهارات ولا نقول التفلسف ـ لوجدنا أن المصادفة والمحاكاة كانتا الأصل في قيام هذه المحاولات، كم من المرات تلعب المصادفة دورها عندما تسقط بذور النباتات في أرض خصبة، لتظهر الشجيرات بعد أيام أو شهور، وهنا تبدأ المحاكاة من جانب الإنسان ليكرر نفس العملية بصورة قصدية فينجح في مرات ويفشل في أخرى، فيبقى على المحاولات الناجحة التي تشير إلى أنه قد تعلم عندما يحدد مواعيد بعينها للزراعة ترتبط بفصل بعينه كما يحدد مواعيد أخرى للحصاد. وهناك مثال آخر يرتبط بالنار، فقد عاش الإنسان لقرون والنار أمامه

تنشب فجأة أو تنطفىء دون إعلان، حتى أدرك الإنسان بالمحاكاة كيف يشعلها وكيف يفيد منها في انضاج الطعام وفي تطويع المعادن وفي خوض الحروب... الخ.

حقق التعلم قدرة للإنسان تحفظ له البقاء، وتيسر له نوعاً من الاقتصاد في بذل الجهد حين يعود إلى ذاكرته ليستعيد منها صورة تجربة أو محاولة مرَّ بها ليعرف نتائجها دون خوضها من جديد لما ينطوي عليه هذا الخوض من مخاطر. وأدركت الإنسان مشاعر الأمان أكثر فأكثر عندما تعلم من بين ما تعلم أن العيش في جماعة يحقق له نفعاً يتمثل في عون تقدمه له هذه الجماعة عندما يحيق به خطر أثناء ممارسته للصيد أو إعلانه للحرب. وإذ ترتقى مشاعر الإنسان ويتهذب وجدانه وسط الجماعة فقد نشأ لديه إطار أخلاقي يحدد له واجباته نحو الجماعة كما ينظم حقوقه عليها، فكانت نشأة الضمير أحد بواعث التفلسف.

يرتبط التعلم إذن في مراحله الأولى المرتبطة بإشباع حاجات الإنسان الأساسية بالإدراك. والإدراك عملية يقوم بها الكائن الحي إنساناً ونباتاً وحيواناً تكتسب طابعاً حيوياً يضفي نوعاً من التكيف على علاقة هذا الكائن بالبيئة المحيطة بدرجة تحفظ له بقاءه. والإدراك عند الكائنات النباتية والحيوانية يقف عند عتبة الإحساس والتكيف، بينما يتخطاها عند الإنسان ليصبح مدخلاً لعمليات أكثر تعقيداً مثل الفهم والتفسير والاستدلال. ويعد طرح الإنسان للأسئلة محوراً يربط بين الإدراك من جهة وبقية العمليات الذهنية؛ فالإنسان طالما يتساءل عن حقيقة ما يدركه ويبدأ في البحث عن إجابات، فيدرك حينئذٍ أنه بقدر ما هو كائن متسائل إلاّ أنه بطبيعته كائن مجاوب. ويتسامى مستوى الإدراك لديه فيدرك ما

يتمتع به دون بقية الكائنات من ملكات ذهنية تتيح له الملاحظة والتذكر والاستفادة من المحاولات الخاطئة. وهذه الملكات هي أدوات الإنسان العاقل لفهم أركان الموقف أو المشكلة التي تواجهه. فالإنسان يلاحظ أولاً ظاهرة من الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية فيلجأ إلى الذاكرة يفتش في أركانها عن موقف مطابق أو مشابه مر به، أو خبرة اجتماعية عاشها من قبل، ثم يضع يده على الحل الملائم بعد أن يستبعد مباشرة محاولاته الفاشلة. هذه درجة أولى من الفهم، إلاّ أن هناك درجة أكثر تعقيداً توفرت لدى الإنسان كنوع بعد ملايين الخبرات والتجارب ونقصد بها ممارسة الفهم كصورة لإدراك العلاقات بين عناصر الموقف، وتحديد السابق من بينها واللاحق، ومعرفة ما يقوم مقام العلة وما يقع معلولاً.إن الإنسان وهو يمارس هذا النشاط الذهني يكون قد قطع شوطاً طويلاً على طريق إثارة الأسئلة والبحث لها عن إجابات، طريق الفلسفة.

الإنسان يدرك أشياء كثيرة، يحاول ويجتهد في فهمها، فيفهم بعضها في ضوء ما لديه من حصيلة معرفية وخبرات وتجارب ذاتية. ويظل بعضها الآخر منغلقاً عليه، فلا يتوقف عن إثارة الأسئلة حول ما لا يفهم. يدفعه إلى ذلك خوف من المجهول وحب الاستطلاع، بل وحب البقاء. وإذا كان لكل سؤال جواب يعكس الرصيد المعرفي لإنسان معين في حقبة محددة، فإننا لو اشتركنا جميعاً في إثارة سؤال واحد فإن الإجابة عن هذا السؤال تأتي في غالب الأمر معبرة عن محتوى الخبرة المعرفية لكل فرد منا، ومن ثم تتعدد الإجابات وتظل الأسئلة قائمة. قد يتساءل الإنسان الأول عن المطر وعن مصدره وما الحكمة من سقوط الأمطار، قد يتساءل عن النار ذلك الكيان الخفي الذي ينطوي على خير

كثير للإنسان ويضمر شراً له أيضاً بلا حدود. وتختلط لدى الإنسان الأسئلة التي تهدف إلى بيان ظاهرة ما من خلال وقائع وحوادث يومية تقع له في حياته، بالهدف والغاية من وجود هذه الظاهرة أصلاً. وكان الإنسان في مراحله المبكرة يسقط ذاته على الطبيعة، فيتصورها تحب وتكره، تسعد وتشقى مثله تماماً، ومن ثم كان يصوغ الإجابات عن أسئلته معبرة عما يعتمل في نفسه من رغبات ودوافع. لذلك كانت أغلب تساؤلاته تتردد بين مستويين عقليين هما: إدراك ظاهرة ما، وفهم خاص به لهذه الظاهرة. كان الفهم حتى هذا الوقت يعبر عن خبرات ذاتية أكثر منها موضوعية.

وفي مرحلة لاحقة بدأ الإنسان يفصل ذاته عن الطبيعة من الناحية المعرفية، بدأ يميز بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، فأخذت أسئلته شكلاً أكثر تحديداً، وبدت إجاباته أكثر تصويراً للواقع متى تعلق الأمر بالبحث عن أسباب قريبة تتناول أحداث الطبيعة، لا ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا. فالإنسان الفرد أو الإنسان النوع عندما بدأ يتلقى إجابات محددة وواحدة، مهما كرر توجيه السؤال للطبيعة، بدأ في نفس اللحظة يعرف معنى الاتفاق بين الذوات حول موضوع بعينه، وهنا تحولت المعرفة إلى علم، أو لنقل معرفة علمية. فالعلم ما كان موضع إتفاق بين الذوات بصدد منهج الكشف عن ظاهرة معينة ومعرفة أسباب وقوعها في الماضي والتنبؤ بشروط حدوثها في المستقبل. هنا يلعب التفسير دوراً مميزاً يضاف إلى الإدراك والفهم.

أما ما بقي من أسئلة بدون إجابات ـ وما أكثرها، فإنه يظل منتمياً للفلسفة أم العلوم. إن الفلسفة تخلت راضية عن أسئلة تدور حول ما

يقبل القياس والضبط من ظواهر تخضع للإدراك المباشر من الإنسان حيناً أو تخضع لقدرته على الاستدلال حيناً آخر. لكن ظل للفلسفة تراث هائل من الأسئلة يتخطى الواقع المعيش والمشاهد إلى الماوراء. ظلت للفلسفة مباحثها الأساسية في الوجود والمعرفة والقيم، كما نشأت الحاجة إلى فلسفة للعلوم التي استقلت عن الفلسفة، فما أن شكلت هذه العلوم هياكلها إلاّ وعادت ترتمي في أحضان الأم التي راحت تناقش كل علم في الأسس والمبادىء التي ينطلق منها، كما تناقشه في النتائج التي يتوصل إليها، فكانت فلسفة العلوم أو إن شئنا الدقة فلسفات العلوم التي جددت مآثر طرح السؤال الفلسفي ووسعت من نطاق الظواهر التي يشملها وأشركت أكبر عدد من العلماء والفلاسفة معاً في العصر الحاضر في ممارسة فضيلة فكرية تتمثل في إثارة الأسئلة والسعي المتواصل للبحث عن إجابات. إنها الفلسفة، التي قد يظن الإنسان حيناً أنه في غنى عنها فيحاول أن يثبت ذلك فإذا به يتفلسف، ألم يذهب «أرسطو» إلى ذلك في قوله: «إذا لزم التفلسف فلنفلسف، وإذا لم يلزم التفلسف فلنفلسف لنثبت عدم لزومه، وفي الحالتين فالتفلسف قائم».

عناصر الموقف الفلسفي

الإنسان نافذة لكل مظاهر التفلسف، سواء مارس التفلسف بالسليقة أم مارسه محترفاً. فكل من كان لديه أفكاراً أو اتجاهات يسلك في إطارها فإنه يتفلسف. ولا عجب في ذلك طالماً أن للإنسان ملكاته الذهنية ويعمل عقله متأملاً ومتدبراً وفاعلاً. إلاّ أن التأمل والتدبر والفاعلية تنطوي على الإشارة إلى أطراف أخرى غير الإنسان تمثل أركان الموقف الفلسفي بالإضافة إليه. إنها الآخر أو الطبيعة في مواجهة الإنسان، والله الذي يتحدد في إطار طبيعة الاعتقاد به أسلوب تقويم الإنسان لكل ما يحيط من ظواهر وجودية ومعرفية وأخلاقية.

إننا لا نتصور قيام موقف فلسفي حسب عقيدتنا يستند إلى أحد الأركان أو حتى إلى ركنين منها فقط، بل نرى ضرورة الجمع بينها. بيان ذلك أنه إن كانت الفلسفة تأمل منظم ينطوي على تحليل ونقد، فلا بد للإنسان المتأمل أن يمتد تحليله إلى موضوع وهذا هو العنصر أو الركن الثاني، وأن تتم عملية التحليل والتقويم في إطار معايير أو لنقل أنها قوانين أو مصادرات أولى لا بد لها من سند في رأينا ضامن لحقيقتها وأوليتها هو الله الخالق البارىء المصور.

لنحاول أن نتناول عناصر الموقف الفلسفي بشيء من القول المفصل، وإذا كنا نفصل بينها لمقتضى التحليل والفهم فإن الموقف

الفلسفي لا يعد مكتملاً إلاّ إذا اشتمل على كافة أركانه: الإنسان، الطبيعة، الله.

أ ـ الإنسان:

الإنسان هو ذلك الحيوان العاقل والصانع والمدبر والعابد، أو لنقل هو الحيوان الناطق. والناطقية هنا لا تعني مجرد صدور أصوات عنه ذات معنى ومغزى، بل تعني استعداداً خاصاً لديه على الإدراك والفهم والتفسير والاستدلال والحكم. وهذه الاستعدادات الخاصة تكشف عما لدى الإنسان من ملكات خاصة يتميز بها عن غيره من الكائنات، كما أنها تكشف بمقدار توافرها لدى الإنسان الفرد عما يتمتع به من فروق فردية عن بني جنسه.

والإنسان هو الرجل وهو المرأة، وليس ثمة فارق أو تمايز بينهما، إن لهما نفس التكوين الخلقي ونفس الاستعدادات الذهنية والنفسية. كما أن الإنسان هو روح وجسد معاً لا معنى أن نفصل أو نفضل أحد هذين العنصرين على الآخر.

والإنسان لا يتوقف عن ممارسة النشاط وعلى أوجه عديدة، فهناك الإنسان الصانع Homo Faber الذي يصنع الأشياء ويصنع نفسه ويشير هذا الوجه إلى الجانب اليدوي أو إلى المهارات المكتسبة لدى الإنسان في علاقته المباشرة بالطبيعة. وهناك الإنسان المدبر Homo - Oeconomicus وهو المشغول بتدبر أمور معاشه، وهو الذي يستهدي في سلوكه بمصلحته الاقتصادية وحدها دون أية دوافع عاطفية أو أخلاقية أو دينية. وهناك الإنسان العاقل Homo Sapiens وهو كما أشرنا في الفقرة

السابقة يشغل أعلى مرتبة من مراتب الحيوان بما أوتي من عقل. ويصبح الإنسان عاقلاً ساعة أن يستعمل ملكاته الذهنية بما يتولد لديه من تفكير وبما يحصله من معرفة وبما له من إرادة، بالإضافة إلى قدرته على التحليل والنقد. أما الإنسان العابد Homo Religiosus فهو أعلى مراتب الإنسان في مدارج الكمال، وهو الإنسان الذي عرف خالقه بعد أن عرف خلقه.

وإذا كان الإنسان صانعاً ومدبّراً تشغله بعض أمور الحياة اليومية إلاّ أنه في أغلب الحالات لا يتوقف عن التفكير، ذلك النشاط الذهني الذي يتحرى الأسباب والنتائج. والتفكير مقدمة طيبة للتأمل، فالإنسان إذا ما استغرق في التفكير أصبح متأملاً. والتأمل الخالص هو بداية النظر الفلسفي.

عندما يقبل الإنسان على التأمل يكون قد أدرك نقصاً في منظومة يراها أمامه فيبدأ بتقصي أسباب إحساسه بهذا النقص. يشاهد الإنسان ظواهر طبيعية من حوله وأخرى اجتماعية يدرك أسباب وقوعها حيناً، ولا يدرك ذلك حيناً آخر فيبدأ في التأمل. إنه يحلل الظاهرة أو الموقف إلى عناصره الأساسية أكثر من مرة ويعيد تركيب هذه العناصر علّه يضع يده على الأسباب والنتائج أو على السوابق واللواحق.

ويفترض التأمل من صاحبه أن ينعزل بعض الوقت عن الظاهرة التي يتناولها بالتأمل ثم يعود إليها وقد أعاد ترتيب أفكاره. وقد تمتد عزلة المتأمل عن الظواهر أو عن المجتمع أياماً وشهوراً إن كان مصلحاً أو فيلسوفاً أو نبياً. فهؤلاء يواجهون في المجتمع أمراضاً اجتماعية يأملون في الخلاص منها فيتفكرون ويتدبرون في نوع القيم والمعايير التي ينبغي

أن تستحدث في هذا المجتمع حتى يعود إلى صوابه.

وغني عن البيان الإشارة إلى أن الإنسان المتأمل لا يتوقف عند النظر في حل مشكلاته الشخصية، بل إنه يعني بالجماعة والمجتمع الذي ينخرط فيه، يحاول أن يجد حلاً لمشكلاته وخلاصاً لهمومه. وفي كثير من الحالات تمتد ساحة التأمل لتشمل الكون والوجود بأسره وتتخذ المشكلات والمسائل الفلسفية التي يتناولها المتأمل صورة الكلية والشمول، ومن ثم يكون هدف الفيلسوف ساعتها أن يبحث عن أصول أولية لما لدينا من معتقدات حول طبيعة الوجود وقيمة الحياة، وهل هناك خلود، وعلاقة الإنسان بالكون من حوله.

وإذا كان التأمل يعبر عن مسلك الإنسان عند النظر في مشكلة طارئة كما يعبر عن مسلكه عندما يهدف إلى إعادة بناء مجتمع على أسس جديدة، بالإضافة إلى كونه المدخل الأساسي للفلسفة؛ فإن هناك مجموعة من الأسس التي يستند إليها الإنسان عندما يفلسف نجملها فيما يلي:

1 ـ الدهشة:

الدهشة أو التعجب حالة تصيب الإنسان تدعوه إلى التوقف عند إصدار حكم تجاه خبرة يمر بها للمرة الأولى، ومن ثم تعبر عن جهله المؤقت، فيندفع متأملاً وباحثاً طبيعة هذه الخبرة الجديدة.

كم من المرات نندهش، ونعيش حالة من الصراع بين الممكن المحدود الذي نعيش في نطاقه وما ينبغي أن نكون عليه حتى نلم بأطراف

موضوع نجهله. لننظر في حالة إنسان يعيش حياته في الريف يخرج متنزهاً أو عاملاً في الحقول، ينظر في التربة الخصبة وقد إنبعث منها نبات صغير يشق طريقه نحو الحياة، يتفاعل مع ضوء الشمس نامياً ويتوحد بقطرات من المياه تجعله عوداً طرياً ويثمر خلال شهور ما يحفظ له بقاءه من بذور في دورة حياة جديدة. انظر إلى هذا الإنسان الريفي أيضاً وقد استلقى على الأرض ملتحفاً السماء شاخصاً ببصره إلى أرجاء الكون من حوله في ليلة صيف خالية من السحب. هناك القمر ذلك التابع الأمين لكوكب الأرض، لكن هناك أيضاً النجوم تتناثر في السماء عناقيد وصفوفاً وحبات عقد. يتأمل ويندهش ويتساءل: ما طبيعتها؟ ما حجم الواحد منها؟ كم تبعد عنا، وكم تبعد عن بعضها، هل تتحرك أم أنها ساكنة؟ من يمسكها أن تقع؟ إن مشاعر الإندهاش تأخذ بناصية هذا الإنسان وتدفعه إلى الفلسفة دفعاً.

وفي يوم آخر يشاهد يرقة تسلك طريقاً على ورقة نبات أو داخل ثمرة أو في باطن الأرض، ثم يدرك ذات مرة تلك العلاقة الوطيدة التي تربطها بفراشة جميلة تحط على زهرة بجواره. إنها دورة الحياة، وكيف يذهب بعيداً وينسى أمر نفسه، ألم يكن جنيناً جاء إلى الحياة وليدا صارخاً، ألم يكن طفلاً ثم قوى عوده فأصبح صبياً، وهو الآن شاب وينتظر أن يصبح مثل والده رب أسرة، لكن لم لا يذكر جده الذي واراه الثرى منذ عقد من الزمان؟ إنها دورة الحياة. ويتساءل مندهشاً: ما الحياة؟ متى تبدأ وأين تنتهي؟ وهل ثمة علاقة وطيدة ـ أكثر من مجرد القرابة ـ بين السابق واللاحق؟ هل ثمة أزل أو أبد؟ أو حتى خلود؟ أم أنها صفات لله الخالق البارىء المصور.

وهنا يتوقف وقد أدركه شعور بالأمان: «الله»، إحساس بالراحة ينتابه لكنه لا يطفىء شوقه للمعرفة، معرفة كل شيء حوله، بل ومعرفة الله. وإذا كانت المعرفة عندما تتحقق تحقق معها للإنسان إشباعاً ورضى وسكينة، فإن الإنسان يقع بين مرحلة الوقوع في الدهشة وإثارة التساؤلات ومرحلة المعرفة نهباً للخوف والأوهام. ثم يندفع في إطار حب الاستطلاع يتعرف على وقائع وحقائق الطبيعة ويفسرها تفسيراً علمياً.

والدهشة ليست وقفاً على من يفلسف رغم أنها أول أسس الفلسفة، بل الدهشة تعد نوعاً من الانتباه الطارىء للإنسان سواء كان فيلسوفاً أو فناناً أو أدياً أو عالماً. فالفنان والأديب يبدعان فناً أو أدباً ينبثق عن شعور بالدهشة، يهز الأعماق ومن ثم ينفعلان مع الحدث فيعبران بما يعد خلقاً وإبداعاً وإضافة للتراث الإنساني. يتوحد الفنان أو الأديب دراسة وعشقا مع الموضوع الذي يثير دهشته، وتخرج علينا تجربته الفنية في صورة لوحة أو قصيدة أو قصة.

أما العالم فالدهشة هي بداية مؤكدة لكل بحث علمي لديه. ويطلعنا تاريخ العلم على آلاف الشواهد والوقائع التي تثير دهشة العلماء دون غيرهم من بني البشر. يتوقف العلماء عند وقائع بعينها، يتأملون ويفحصون ويفترضون ثم يتحققون من فروضهم بوسائل التجريب والاستدلال وغيرها، ويخرجون علينا في نهاية الأمر بقوانين ونظريات علمية. إن الوقائع التي تثير اندهاش العلماء هي الوقائع ذات الدلالة والتي تعد مادة أساسية ينطلق منها العالم منقبا، ومثال على ذلك: اكتشاف «أرشميدس» لقانون الأجسام الطافية عند مقارنته لوزن أعضائه

المغمورة بالمياه ـ عندما كان يستحم ـ ببقية أعضائه التي لا تغمرها المياه. كما أن واقعة سقوط الريشة وكتلة الرصاص إلى الأرض بسرعة واحدة اكتسبت أهمية أيام «جاليليو» لأنها جاءت ـ على عكس ما يتوقع الناس ـ لتوضح قانون الجاذبية أو مظهراً من مظاهره على الأقل وهناك واقعة أخرى تتمثل في افتراض أن سرعة الضوء سرعة ثابتة مهما كان اتجاه الضوء، وتعود أهمية هذه الواقعة بالذات إلى إسهامها في صياغة نظرية النسبية والتحقق من بعض فروضها.

إذا عدنا إلى اندهاش الفيلسوف نجد أنه أعمق وأبعد في دراسة الظواهر وفي الغايات التي يرنو إليها. فالفيلسوف لا يتوقف عند وقائع جزئية ليبحث عن موضعها في نسق أعم منها نعبر عنه بقانون كما يفعل العالم. كما أن الفيلسوف لا يتعجل في إصدار أحكامه في صورة أثر فني كما يفعل الفنان أو الأديب. وإنما ينشغل الفيلسوف بالبحث عن الأسباب البعيدة للظواهر الكونية مجتمعة، وللحياة، وللمعرفة، وللوجود. إن مشاعر الإندهاش تتراكم لدى الفيلسوف، يصنفها في مباحث فرعية، إلاّ أنه ساعة أن يبدأ في صياغة مذهب يفسر من خلاله رؤيته الفلسفية، فإن هذا المذهب ينتظم كل ما أثار دهشته من وقائع في سلاسل مترابطة تشكل في مجموعها نظريته في الوجود والمعرفة والقيم والنفس والله.

2 ـ الشك:

يساور الإنسان الشك إذا تردد بين أمرين عليه أن يختار بينهما، لأنه لا يعرف كيف يفضل أحدهما على الآخر. ومن ثم فالشك في هذه الحالة ضرب من الجهل يدفع الإنسان نحو البحث والتقصي وإدراك ما

فاته. هذه أول درجات الشك وأكثرها عمومية ورغم ذلك فإننا نعدها ـ أكثر من بقية الدرجات ـ سبيلاً دافعاً للتفلسف. فالإنسان يعاني هنا من جهل مطبق بطبيعة طرفين أو موقفين ومن ثم عليه أن يتعلم الكثير عن كل طرف، ثم يقيم مقارنة بينهما استناداً إلى أساس أو معيار للمقارنة يكون أكثر أولية ووضوحاً من موضوعات المقارنة ذاتها.

وهناك درجة أخرى من درجات الشك نجدها لدى الفلاسفة وقد مارسوا الفلسفة بالفعل، فهناك من يعترف بشهادة الحواس ويشك في المعرفة العقلية بوصفها الطرف المقابل. وهناك فلاسفة يشكون في قدرة الحواس والإدراك الحسي على اكتساب المعرفة ويرون في العقل وأفكاره سبيلاً أوحد للمعرفة اليقينية، فمثل هؤلاء وأولاء يُغلِّبون طرفاً على الآخر لظنهم أن ما يعتقدون به هو الصواب، فيذهب كل فريق لجمع الشواهد التي تؤيد وجهة نظره. وتاريخ الفلسفة عامر بمثل هذه الفلسفات التي نعرض لها في موضعها عند الحديث عن نظرية المعرفة ونظرية الوجود.

ونشير إلى درجة ثالثة من درجات الشك يقبل عليه العلماء ويستخدمه الفلاسفة أحياناً، ونعني به الشك في التراث السابق مهما كانت درجة ذيوعه وانتشاره. فالبحث العلمي على سبيل المثال يبدأ بتطهير العقل من كل ما يحويه من أفكار شائعة حول موضوع البحث مخافة أن توجه العالم إلى غير ما يقتضيه منهجه. قال بهذا النوع من الشك العالم العربي «الحسن بن الهيثم» وتابعه في ذلك «فرنسيس بيكون». يقول «ابن الهيثم»: إن حسن الظن بالعلماء السابقين كثيراً ما يقود الباحث إلى الضلال، ويعوق قدرته على كشف مغالطتهم. وانطلاقه إلى معرفة الجديد من الحقائق.

وهناك من يصطنع الشك أداة منهجية، ووسيلة يجيد استخدامها دون أن يقع فريسة لها، ويعد «الغزالي» في الفكر العربي و«ديكارت» في الفكر الغربي من الأمثلة التي تشهد بذلك. أما «الغزالي» فبدأ شكه برفض التقليد والمحاكاة في الاعتقاد الديني ثم تحول تحولاً فلسفياً عندما فقد الثقة في أحكام الحواس وأحكام العقل معاً ليصل إلى اليقين الواضح في الحقيقة الصوفية. أتى «ديكارت» ـ بعد «الغزالي» ـ ليشك هو الآخر في الحواس وفي العقل وفي العالم الخارجي، ويمتد به الشك حتى شك في أنه يشك. لكنه في غمرة حماسه وجد أن الشك علامة من علامات التفكير، ومن ثم فما دام يشك، فإنه يفكر، أي أن ثمة ذاتاً تفكر، وبالتالي فهو موجود، ومن نقطة اليقين الأولى الخاصة بوجوده إحتكم إلى العقل، والبرهان فاستنبط وجود الله ووجود العالم.

إلاّ أن الشك الذي لا نرتضيه، بل ولا نعتبره درجة من درجات الشك هو ما يطلق عليه الشك المطلق. ويشير إلى الشك التام في قدرة العقل الإنساني على معرفة موضوعية ثابتة بحقائق الأشياء وطبيعتها. فأصحاب هذا المذهب يعلنون أنهم لا يعرفون إلاّ شيئاً واحداً وهو أنهم لا يعرفون شيئاً على الإطلاق.

إن ما نقصده بالشك كباعث للفلسفة لدى الإنسان إما أنه الإحساس بالجهل في موقف يستلزم منا أن نختار بوعي بين بدائل، أو أنه تلك النظرة النقدية للتراث بحيث لا نقبل حكماً على سبيل التقليد أو المحاكاة وإنما بعد فحص وتقصي لطبيعة هذا الحكم والظروف التي نشأ فيها. فإذا كانت الفلسفة ضرباً من التأمل المنظم الذي يهدف إلى غاية، فإنها متى بدأت بالشك فلا بد أن تصل إلى اليقين في نهاية المطاف، وإلاّ أصبحت

عبثا. وأسس بناء اليقين الذي نتحدث عنه قد لا تكون واضحة للباحث في اللحظات الأولى لبحثه، أو يدركها إلاّ أنه لا يعرف بعد كيف يستخدمها، لكنها موجودة في كل الحالات، ومثال على هذه الأسس ما يطلق عليه قضايا أولية ضرورية مثل قضايا المنطق والرياضيات التي تتصف بالصدق التام، ويؤدي إنكارها إلى وقوع في التناقض. وهناك أيضاً قضايا أولية لكنها غير ضرورية مثل القضايا التي ترتبط بالوعي المباشر للإنسان والتي يكون على يقين منها لأنها تمثل خبرة مباشرة.إن مثل هذه القضايا بنوعيها يمكن أن تعد نقطة انطلاق للفيلسوف لبناء هيكل معرفي أو وجودي يقضي به على ما ينتابه من شك.

وقد ينتاب الإنسان شك لأسباب متنوعة: نفسية أو اجتماعية أو أخلاقية فيدخل عليه القلق والحيرة، إلاّ أنه يستعيد توازنه النفسي أو علاقاته الاجتماعية السوية أو معاييره الخلقية بمجرد أن يقضي على هذه الأسباب. بينما الشك لأسباب فلسفية تتعلق بالوجود والمعرفة والقيم العليا، فإنه يستغرق وقتاً أطول ومعاناة وبحث عن الأسباب القريبة والبعيدة حتى يصل الإنسان إلى اليقين. كما أن الشك الفلسفي قد يمتد إلى شعاب متفرقة في البحث تقتضي من دارسي الفلسفة أو من يفلسف إلماماً بعلوم السابقين واللاحقين بالإضافة إلى دراية تامة بما ينشأ بين العلوم المختلفة من علوم بينية. والشك في هذه الحالة ليس هداماً بقدر ما هو باعث على البحث العقلي والنظر الفلسفي.

3 ـ الضمير:

هو ملكة خلقية فُطِر عليها الإنسان ينطوي على مجموعة من القيم

والمعايير التي نحكم بموجبها على أفعالنا بالاستحسان أو بالاستهجان. إنه ذلك النداء الداخلي القادم من أعماق الإنسان يدفعه إلى فعل يؤكد به حريته وصدقه وقوته ويمنعه عن فعل آخر يشير إلى عبوديته لهوى أو غريزة أو كذبه وضعفه وهوانه.

وقواعد الضمير صنو لقواعد المنطق فالمعايير واحدة والغايات متطابقة، إنها الصدق بين الظاهر والباطن لدى الضمير، وهو ما نعبر عنه بالقانون الأول للمنطق ونقصد به قانون الهويَّة أو الذاتية: «الحقيقة عين ذاتها» بمعنى أن «كل شيء هو ما هو». كما أن معايير الحكم على الفعل الإنساني معايير أخلاقية خالصة تنطوي تحت مبحث القيم أحد المباحث الرئيسة في الفلسفة. لهذا فالضمير أساس يستند إليه من يُفلسف وغاية في نفس الوقت يتحقق عندها الضمير ممثلاً فيما نلتزم به من أوامر وما ننصرف عنه من نواه.

إن الضمير الباعث على التأمل والتدبر في أحوال النفس البشرية، ومن ثم يتجه إلى البحث عن سبل لتقويم السلوك وعن معايير لا يخرج عنها الإنسان السوي، هو الضمير الذي نقصده. إنه تلك الملكة التي تحرك الأنبياء والفلاسفة والاصلاحيين وعظماء الأمم نحو اصلاح المجتمعات. يتحركون بوصفهم أفراداً إلاّ أن ما يؤمنون به من قيم ومثل عليا يغير من طبيعة سلوك جماعات ومجتمعات وأمم بأكملها.

4 ـ الوعي بالذات:

إن الوعي بصفة عامة يشير إلى خاصية فريدة تميز الإنسان عن غيره، ونقصد بها قدرته على حفظ الأشياء في نفسه، كما يشير الوعي

إلى جماع العمليات العقلية التي تشترك في فهم الإنسان للعالم ولنفسه. إن الوعي في أول مراتبه وعي بالذات ثم يمتد فيصبح وعياً بالعالم ساعة أن تنشأ علاقة واعية يقيمها الإنسان بين الذات والعالم، ويرتبط الوعي لدى الإنسان بنشاطه كما يترتبط بتطور اللغة.

إن الوعي بالذات Self - Consciousness سمة أساسية للإنسان يدرك من خلالها نفسه بوصفها جوهراً مفكراً متسائلاً ناقداً محللاً، ويصل الإنسان عبر هذا الوعي - إحساساً وممارسة - إلى قيمة ذاته كإنسان مسؤول عن أفعاله، وحركاته وسكناته، وقراراته. إن الإنسان الواعي على الحقيقة هو من كان يملك حرية صنع القرار بحيث تأتي هذه الحرية معبرة عما يعتمل في ذاته دون مؤثر خارجي (خوف من نظام أو سلطة) ودون مؤثر داخلي أيضاً (تأثيرات إفراز الغدد أو الإحساس بألم أو الرغبة في قضاء شهوة).

ومن يبحث عن هذه السمات والخصائص داخل الإنسان يدرك أنها تهيء له نماخاً لطرح الأسئلة القويمة والبحث لها عن إجابات سليمة. إن الوعي بجوهرية الذات شأن إنساني إلاّ أنه يظهر جلياً عند الإنسان الفيلسوف.

إن إدراك شيء أمر هام، لكن الأكثر أهمية أن أعي أنني أدركه، وأن معرفة شيء يلزم عنها الوعي بهذه المعرفة حتى تصبح معرفته مكتملة. فما بالنا إن كان موضوع الإدراك والوعي هو الذات، ذات الإنسان العاقل، لا شك أننا نعي بوجودنا وعياً مباشراً كما ذهب «أفلاطون» في أغلب محاوراته، وكما أكد «ديكارت» في قوله الأثير: «أنا أفكر إذن أنا موجود». إنهما يشيران معاً إلى الوعي بالذات كياناً جوهرياً

خالداً متمايزاً عن البدن. وكعادة «أرسطو» فقد شرح لنا موقف أستاذه «أفلاطون» كما سبق «ديكارت» حين حدد طبيعة الوعي بالذات في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخس» بقوله: «حين ندرك شيئاً نعي أننا ندركه، وحين نفكر في شيء نعي أننا نفكر فيه، والوعي بأننا ندرك ونفكر هو الوعي أن لنا وجوداً».

والوعي بالذات ـ بهذا المعنى ـ يعد دافعاً على طرح الأسئلة الفلسفية واستقصاء الإجابات أو اقتراحها من قبل إنسان يعتد بوجوده وقدرته على فهم الكون من حوله.

الإنسان هو أول عناصر الموقف الفلسفي حين يندهش ويشك، وحين يتحرك لديه حس عميق بداخله هو الضمير، وقبل ذلك وبعده، حين يعي بذاته. ننتقل الآن إلى ثاني العناصر:

(ب) الآخر:

آثرنا أن نطلق على العنصر الثاني في الموقف الفلسفي هذا المصطلح المألوف في سياقات أخرى للحديث، وقد يبدو غريباً أو ـ لنقل ـ يبدو جديداً في هذا السياق. ونقصد بالآخر ما يأتي في مقابل ذات الإنسان ويكون موضوعاً للدرس الفلسفي. إن الآخر هنا يشمل الطبيعة وما وراء الطبيعة، يشمل الكون في ظاهره وفي جوهره، إنه العالم على إتساعه وعلى إمتداده في الزمان والمكان.

إن الآخر، في معناه القريب كل ما كان إنساناً غيري، والآخر أيضاً هو بقية الكائنات الحية من حيوان ونبات، والآخر في معناه البعيد كل ما يتعلق بظواهر الكون من وقائع وأفكار وأمثلة وشواهد وينطوي تحت

التأمل الفلسفي.

ولا يدرك الآخر أو يقيم حواراً معه إلاّ الفلاسفة؛ فبنى البشر يبدأون حياتهم أطفالاً تدفعهم فطرتهم النقية إلى إثارة الأسئلة ذات الطابع الفلسفي الخالص، حتى وإن جاءت صياغتها خالية من المصطلح الفلسفي الدقيق. إلاّ أن أغلب هؤلاء الأطفال سرعان ما تجرفهم تقاليد المجتمع السائدة في تيار يغمرهم بمجموعة من الإجابات التي لا تشفى غليلاً فيقنع بها الطفل وقد أصبح شاباً يافعاً لأنها تمثل إحدى سلطات المجتمع، ومن ثم يهجر الفلسفة إلى الانغماس في البحث عن ضرورات الحياة التي تستغرقه تماماً ولا يستطيع الفكاك منها.

أما الفيلسوف كما تحدثنا عنه في العنصر الأول من عناصر الموقف الفلسفي، فإن جذوة الفلسفة تظل مضيئة في جوانبه تشعله حماساً فيبدأ في تخطي ذاته ويتجه نحو الآخر ويسأل: «من نحن؟» بدلاً من سؤال طالما وجهه لذاته: «من أنا؟» وتفسير ذلك أن الفيلسوف أو من يفلسف، بعد أن يعي ذاته يتجه نحو الوعي بالآخر، بل إن درجات وعيه بذاته تتأكد من خلال تفاعله مع الآخر المحيط به حين يدرك ـ فيما يدرك ـ عالماً خارجياً غير عالمه الداخلي. وأول درجات وعيه بالآخر تنشأ حين يقيم تقابلاً ومقارنة بين ذاته من جهة والآخرين والأشياء من جهة مقابلة. إنه يميز جسمه على أنه ينتمي له وحده، ويدرك أن هذا الجسم هو مركز خبراته، وفي محاولته إثبات ذاته في نطاق معين فإنه يدرك وجود الآخر في نطاق محيط. ولا يمكن أن نتصور إنفصالاً بين النطاقين بل لا بد من التداخل والتفاعل.

إن الفيلسوف الحق، أو الإنسان الصادق في تأمله، لا يكتفي بأن

يجعل من ذاته موضوعاً وحيداً للتأمل والتدبر والتفكر، بل إنه ينطلق نحو الآخر، نحو الواقع، نحو العالم المحيط بعد أن يكون قد تحددت معالم فردانيته وهويته وماهيته. إن الانطواء على الذات أو الوقوف عند عتبات ظواهر العالم الخارجي لا يقيم فلسفة حقة بل يُشيِّد نوعاً من التأمل الحالم. على الباحث عن الحقيقة أو المفلسف أن يتجه نحو العالم الخارجي مدركاً ومفسراً ومستدلاً وحاكماً. فالإنسان يدرك ذاته ويدرك ما حوله، ويشترك في عملية الإدراك مع كائنات أخرى تحيط به من نباتات وحيوانات، إلاّ أن إدراك الإنسان كعملية ذهنية يرتبط بعمليات أخرى من نفس النوع يتفرد بها دون غيره من بقية الكائنات، إنه يدرك ويعي أنه يدرك ويتم هذا الوعي في إطار ذاكرة متقدة تربط مدركات الحاضر بمدركات الماضي. وتنشأ عملية ربط حاضر الإنسان بماضيه خلال مفاهيم وتصورات يسلم بها ـ كالعلية والحتمية ـ تجعله يبدأ في تفسير ماي حدث حوله بصورة عامة وكلية. ويؤدي به ذلك إلى اقتراح قواعد وقوانين وسبل تسلك ظواهر الحياة ووقائعها طبقاً، لها.

والإنسان المفلسف عندما يتخطى ذاته ويتجه نحو الآخر في أوسع معانيه يتخلى عن التعلق بأمور الحياة الجزئية وصغائرها وينشد معرفة الوجود بصورة كلية. وهنا تتوفر للإنسان عناصر الإدراك والفهم والتفسير في إطار موضوعي مما ييسر له طرق الاستدلال، فأغلب معارف الإنسان تقوم على الاستدلال وإعمال العقل، حيث أن حياته لا تسعفه بأن تمتد في الزمان والمكان بالقدر الذي تمتد إليه معارفه. إننا نعرف الكثير عن تاريخ الإنسان القديم وعن نشأة الحضارات وتدهورها، ونعرف كثيراً عن العقائد والأديان، ومنها ما نعتنقه ونؤمن به ونمارس شعائره، وكل ذلك

تم واكتمل في الماضي ولا سبيل لمعرفته إلاّ باستدلال. كذلك فإننا نعرف عن الأمم والحضارات المعاصرة لنا في الزمان إلاّ أنها تبعد عنا في المكان، وما نعرفه الآن عنها هو موضوع استدلال.

وما أن يطمئن الإنسان المفلسف على قدرته في الاستدلال بالإضافة إلى قدرته على الإدراك والفهم والتفسير، حتى يبدأ في إصدار الأحكام التي تعبر عن درجات اقتناعه بما درس وحصل وأحاط من موضوعات تنتمي في نهاية الأمر إلى الآخر.

ويتحقق الآخر بالنسبة لي في مراتب كثيرة، أولها وأبسطها وأقربها إلى الذهن «هو» في مقابل «أنا»، أي إنسان آخر في مقابل ذات تفكر وتتأمل. إن كل طرف مُحمّل برأي وفكر ومعتقد يبشر به في مواجهة الطرف المقابل. ومتى كانت العلاقة طبيعية بين الطرفين ينشأ بينهما حوار، تتلاقح فيه الأفكار وتتكاثر أو يصوّب بعضها بعضاً على الأقل. إن الإنسان ظل هاجساً أساسياً بالنسبة للإنسان أيضاً؛ ذلك أنه بالإضافة إلى ما يحققه وجود الإنسان في جماعة من إشباع نفسي يدرك معه الأمن والطمأنينة، فإنه يحقق درجة إشباع ذهني تأتي مع الحوار والنقاش. لا نتصور إنساناً يقيم فلسفة كاملة وحده دون حوار مع الآخر سواء كان هذا الآخر سابقاً عليه أو معاصراً له. كما أن شهادة الآخر أو شهادة الغير مسألة في غاية الأهمية بالنسبة لي كإنسان يفكر ويستدلّ. كيف لي أن أتيقن من حدوث واقعة حدثت في أكثر من مكان وزمان إلاّ استناداً إلى شهادة الغير. كيف لي أن أصدر حكماً أو أن أصوغ قانوناً إلاّ بالاعتماد على آلاف الشواهد التي سجلها غيري بالإضافة إلى ما سجلته.

إن الآخر يكون باعثاً على التفلسف أيضاً عندما تربطنا تجربة

وجدانية من نوع خاص نصهر فيها مشاعرنا في بوتقة مفهوم جديد مثل: الحب، الصداقة، الإخلاص... الخ، ولا يمكن أن تنشأ تجربة من هذا النوع بمعناها الكامل إلا إذا جمعت بين أكثر من شخص واحد. إن الحب في أسمى معانيه يتحول إلى نوع من التوحد تذوب فيه الفواصل ونصبح معه حيال كيان جديد يختلف في مجموعه عن طبيعة عناصره الأولية على حدة. وساعة أن نتحدث عن فلسفة للحب يأتي الحديث معبراً عن جماع مشاعر لا تتوفر لإنسان فرد على الإطلاق.

وقد يكون الآخر بالنسبة لي كائنات حية تطويها الطبيعة من حولي تحكمها سنن وقوانين لاستمرار حياتها وتكاثرها، وتأتي في الغالب الأعم على سبيل محاكاة حياة البشر، وإن شئنا قلنا أن حياة البشر تحاكيها، لأن الإنسان هو أحدث المخلوقات ظهوراً على سطح البسيطة. وتشترك الكائنات الحية بما فيها الإنسان في إحساس بالأمان يتولد لديها متى كانت تعيش في جماعة تتكاثر وتنتشر وتضرب في الأرض سعياً وراء رزقها، يكتنفها شعور يتولد من جريان العادة بأن الحاضر الذي تعيشه يأتي على وتيرة الماضي، وأن الحياة تسير سيراً طبيعياً. إلا أن هذا الشعور سرعان ما يتحول إلى النقيض عندما تعيش جماعة من هذه الجماعات تجربة الموت التي يتوقف عندها الإنسان طويلاً، حيث تغزوه مشاعر القلق واليأس والقنوط. وتأخذ الأسئلة التي كان يطرحها في فترة إحساسه بالأمان عن أسباب الحياة وأصل الحياة والغاية منها، تأخذ شكلاً جديداً عن طبيعة هذا الزائر المزعج الذي يحرمه من حبيب أو صديق ويسلب الجماعة أحد عناصرها الهامة والمؤثرة. ويتساءل الإنسان تجاه الآخر ـ الموت القادم من أعماق المجهول ـ أسئلة فلسفية أخرى: ما

طبيعة الموت؟ هل هو بداية مرحلة أم نهاية لا قيام لشيء بعدها؟ هل ثمة ألم يلحق بالشخص الذي يعيش تجربة الموت وما مدى هذا الألم؟ هل للموت غاية؟ هل الموت تحول من مرحلة حياتية إلى مرحلة أخرى تختلف في طبيعتها عن الأولى؟ هل لنا عود للقاء الأصدقاء ممن فارقونا؟.

وتمتد ساحة الآخر وتتسع أمام الإنسان المفلسف حتى تشمل الطبيعة والعالم والكون الذي ننتمى إليه، بل والأكوان الأخرى إن كان ثمة أكوان تشغل حيزاً زمانياً ومكانياً موازياً لنا متى كانت تشغل ترددات ـ أو هيئات للوجود ـ غير تلك التي نشغلها في عالمنا. وينظر الإنسان في الكون ملياً فيجد إنسجاماً بين الكائنات، كلها تنصاع لقوانين ولا مجال لصدفة هنا أو عشوائية هناك؛ بل إن تصور دور للصدفة والعشوائية إنما يشير إلى جهل الإنسان بدقائق الأمور في نطاق ظاهرة بعينها، فيعهد عندئذٍ للعبث بدور يغطي عجز الإنسان. إن الإنسان يراقب الدورات والأفلاك سواء في نطاق علاقة القمر بالأرض أو علاقتهما معاً بالشمس، أو علاقة كواكب المجموعة التي ننتمي إليها بالشمس... ثم يمتد البصر شاخصاً في أعماق السماء راصداً آلاف الشموس ومئات المجرات. وهنا تنفجر في رأس الإنسان أسئلة لا نهاية لها عن الكون ونشأته وخلقه وفنائه... الخ. كما يراقب الإنسان من حوله دورات حياة الكائنات البسيطة بدءاً من الأميبا حتى الإنسان ذاته، ينظر في دورة حياة الحيوانات والنباتات، يرصد ويصنف ويمايز بين الأجناس والأنواع والفصائل والأفراد. يلاحظ الأحجام والألوان والطعوم ثم يعود إلى طرح الأسئلة وتقصي الأجابات عنها، إنه يسأل: ما الحياة؟ أو ما حقيقة هذه العملية

التي نطلق عليها اسم الحياة؟ وما أصل الحياة؟ وما طبيعة نظرية الخلق؟ وكيف يتم؟ ما مجرى الحياة، وما أسباب ذلك التنوع اللانهائي للكائنات العضوية التي تعمر الأرض؟.

وعندما يعود الإنسان الفيلسوف إلى ذاته بعد رحلة مع الكيانات والكائنات التي تشكل الآخر، يرتقي في تفكره وتدبره للأمور فيكشف عن نوع من العلاقات التي تقوم بها الأشياء وتتحول من طبيعة إلى طبيعة أخرى، وهنا يعود إلى طرح نوع جديد من الأسئلة: هل هناك تطور؟ وما طبيعته إن وجد؟ وهل يتم بانتظام أم يأتي على صورة طفرات؟.

ما طبيعة المادة على وجه الحقيقة؟ هل هي ما تدركه أدوات إدراكنا الحسي أم أنها ما تكشف عنه وسائل الرصد العلمي الدقيق؟ أم أنها مجرد علاقات؟.

وما طبيعة الطاقة، وهل هي مغايرة للمادة؟ أم أن لهما أصلاً مشتركاً؟ كيف تنساب الطاقة في الكون؟ وكيف تتحول من صورة إلى أخرى؟ وهل ثمة حدود للطاقة؟ هل هناك من يمسكها عن الصدور؟

إن الإنسان وهو ينظر في الكون لا يتوقف عن الكشف عن أدوات تساؤله مستخدماً ما توفر لديه بفطرته من مشاعر الدهشة التي تصيبه عند رؤية كل جديد أو غريب، ومن ملكة الشك الذي يعتريه تجاه أقوال سابقيه ومدى صدقها أو مطابقتها للواقع. كما أن ضمير الإنسان ينظم علاقته بالآخر خلال مجموعة من القواعد الأخلاقية التي يرتضيها الجميع، في إطار وعي بالذات ـ كما قلنا سابقاً ـ هو في حد ذاته يعد وعياً بالآخر، بحدود كل منهما من ناحية، وبضرورة تفاعلهما

من ناحية أخرى.

وإذا كانت ضرورات التحليل قد جعلتنا نميز بل ونمايز بين عناصر الموقف الفلسفي، فتحدثنا ـ حتى الآن ـ عن الإنسان في مواجهة الطبيعة، وأشرنا في أغلب حديثنا إلى الإنسان الفرد أكثر من إشارتنا إلى الإنسان النوع؛ فإن الدافع إلى ذلك بيان ما ينطوي عليه الواحد منا من استعداد فطري للتأمل والتدبر، ومن ثم قدرته على أن يفلسف. ونحن عندما نشير إلى الإنسان الفرد نكاد نردد ما قاله «ديكارت»: «إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس» كما نؤكد ما يستقر في ضمير كل فرد منا من إحساس بمسؤوليته عما يضمر وعما يفعل. ونعني بذلك ن التفكير والإحساس بالمسؤولية ينبغي أن يتسما في بداية الأمر بالفردية، فلا أكاد ان أتصور تفكيراً يبدأ جماعياً، أو مسؤولية تطل علينا مشتركة للوهلة الأولى. ان التصور الذي نطرحه هو ما ينبغي أن نبدأ به حتى يتيسر لنا فهم الموقف الفلسفي. ولا ضير بعد ذلك أن يتحول التفكير الفردي إلى نظرية تؤمن بها الجماعة، أو أن تنشأ قواعد للتفكير والسلوك بين أفراد جماعة عن روافد فردية إلتقت وناقشت وحاورت ثم كان رأي الجماعة. وعلى أن حال فإن الإنسان الفرد والإنسان النوع يفلسف، كما أن الإنسان صغيراً كان أم كبيراً يفلسف أيضاً بصورة تلقائية طالما تتوفر لديه أدوات التفلسف بداخله، كما تحيط به في صورة الآخر.

حـ ـ الله:

ذكرنا من عناصر الموقف الفلسفي الإنسان ثم الطبيعة. وقد تتوقف رؤى بعض الفلاسفة عند هذا الحد لقيام فلسفة تجمع بين الإنسان وما يحيط به في علاقة. إلاّ أننا نرى أن النظر في تاريخ الفلسفة يطلعنا على

ضرورة العنصر الثالث. وبيان ذلك أنه إذا كانت المذاهب الفلسفية قد تفرغت كثيراً لتسويغ العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فإن أصحاب هذه المذاهب ـ أو أغلبهم ـ صاغوا أنساقهم الفلسفية بصورة هرمية يأتي على قمتها في العادة كائن كامل لا متناهي، يعد مصادرة أولى لسلامة بناء كل نسق أو مذهب فلسفي. رأى الفلاسفة أن وجوده يعد ضرورة لسد كل مظاهر الضعف والتردد والشك التي تعتري الإنسان.

إنه الله، موجود واجب الوجود، لا يفتقر في وجوده إلى غيره، لا يتكثر ولا يتبعض، بل يتعالى عن كل المخلوقات بما فيها الإنسان والعالم.

وإذا كان الإنسان والطبيعة يصيبهما التحول والتغير فإن الله ثابت بسيط لا يجري عليه تحول من نقص إلى كمال أو العكس، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقد نشأت الحاجة إلى الله على نحو فلسفي وأخلاقي بالإضافة إلى الدافع الديني الفطري الذي ينطوي عليه الإنسان. فمن الناحية الفلسفية صاغ الفلاسفة مذاهبهم وعبروا عن مواقفهم على عدة أنحاء: **الأول**: يأتي فيه الله مبدأ منظماً للأشياء بحيث تخضع لسنن وقوانين، وتخلوا العلاقة بين الكائنات في هذا العالم من العبث والعشوائية. فالله هنا هو العقل الكلي الذي يسيّر الطبيعة ويتحكم فيها طبقاً لمشيئته التي تتطابق مع سننه التي بثها في الكون. **الثاني**: تصور فيه المذاهب الله على أنه مصدر يفيض عنه العالم، فيما يعرف بنظرية الفيض أو الصدور والإنسان هنا لا يتصور أن يوجد العالم أو الكون الطبيعي بصورة مباشرة عن الله، فالله فوق كل فكر وكل وجود، ومن ثم فلا بد من وجود

وسائط بين الله الكامل الثابت والمادة الناقصة المتغيرة. أما النحو **الثالث** في مذاهب الفلاسفة فيميز بين الله تعالى كموجود بالضرورة، موجود بذاته، أو كما قلنا واجب الوجود وبين المخلوقات [الإنسان، العالم] ممكنة الوجود؛ التي لا يتحقق وجودها ولا ينتقل من الممكن إلى الفعل إلاّ بمشيئة الله وارادته. ويأتي نحو رابع يكون فيه الله تعالى مثالاً للكمال اللامتناهي، غاية وهدف يسعى إليه العالم باستمرار عشقا وحبا. إن فلاسفة هذا النحو يرون في تطور العالم بكائناته وكياناته توجهاً نحو الله لا يتوقف عبر الزمان.

وهناك تصورات أخلاقية يدعمها وجود الله في مذاهب الفلاسفة. إن الإنسان حين يعيش ويتعامل مع الآخر وحين يفلسف فإن وجود الله معياراً للخير يعد أمراً ضرورياً. إننا إذ نستمسك بالخير ونكافح الشر نقترب من الله كغاية ومطلب أخلاقي. إنه سبحانه المثل الأعلى الذي تتجه إليه النفوس ويكون الإيمان بوجوده عزاءً للإنسان عندما تحل به الكوارث أو المصائب. وإن العناية الإلهية تجعل من يؤمن بها يعيش مستبشراً غير قانط، يقبل على الحياة ويتمتع بمشاعر الرضا والسكينة. إن الإنسان كلما ازداد إيمانه بالله رباً، واعتقاده به معياراً، وحبه له غاية؛ أدرك أن الالتزام بالقوانين الأخلاقية إعلان واضح عن الإنصياع لإرادة الله.

هكذا جعل الإنسان الله الأساس المقوِّم لوجوده ووجود العالم من حوله، كما يرى في الله سبحانه كائناً لا متناهياً في سموه وقوته وقدرته وعلمه. وهنا راح الإنسان يصوغ مجموعة من الأدلة على وجود الله، بدت وكأنها تعكس ثقافة البيئة والعصر اللذين يعيشهما. كما تشير هذه

الأدلة إلى الموقع الذي يشغله الله في بنيان نسقه الفكري من الناحية المعرفية والوجودية.

إن الله تعالى هو الضامن بإرادته لوجود الإنسان ووجود العالم. وإذا كان ثمة موقف فلسفي أو علاقة تأمل تنشأ بين الإنسان والعالم، فإن هذه العلاقة تفترض وجود الله منذ البداية، فالإنسان والعالم لا يتمتعان إلاّ بوجود ممكن، يتحول من الممكن إلى الفعل بإرادة الله، بل ويتصل دوام وجود الإنسان والعالم استناداً للأخذ بأسباب وقوانين من خلق الله تعالى. واللغة التي نتحدث بها الآن ليست لغة تبرير أو تسويغ لوجود الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل إنها لغة تفسير، تفسير حقيقة ما يحدث من حولنا. ولكي نتحقق من صحة لغتنا وصدقها لنا أن نفترض إتجاهاً معاكساً، نسلم معه بوجود الإنسان والعالم وجوداً قديماً دون خالق أو صانع. إن هذا التصور أو الإفتراض تنشأ عنه مشكلات لا حصر لها أبسطها حصراً ووصفاً ما ينشأ من نتائج عن تصور العالم قائماً بذاته. إنه لو كان واجباً بذاته لوجب أن يكون علة لذاته، إلاّ أن العالم - بما فيه الإنسان - يفتقر لكل العناصر التي يقوم بها، إنه يقوم بغيره وليس بذاته، ومن ثم فليس علة لذاته. كما أن الإنسان والعالم إن كان علة لذاته - ونعرف أن العلة تسبق المعلول حدوثاً أو تقديراً - فلا بد أن يسبق ذاته، وهذا أمر ينطوي على تسلسل في السبق محال.

وإذا كان الإنسان الفرد والإنسان النوع هو ذلك الكائن الفريد الذي لا يتوقف عن التأمل، فإن أسمى درجات التأمل هي ما كان موضوعها الوجود، وجود الله، والإنسان، والعالم. وإن مزيداً من التأمل يطلع الإنسان على ضرورة وجود الله، كما يطلعه على أهمية وجود الإنسان،

ويجعله يدرك في النهاية معالم قدرة الله وإرادته ودقة صنعه كما تعكسها آيات الله في العالم.

إن الكون معزوفة موسيقية في غاية الدقة والاكتمال، لا يمكن للمرء أن يتمتع بجمالها أو أن يدرك أسرار توزيعها، إلاّ إذا أخذ بالأسباب، وأول هذه الأسباب: التأمل النظري المجرد، ثم التسامي عن عوالق الحياة اليومية المتكثرة المتغيرة دوماً، فالنظر في معنى الوجود بين الواجب والممكن، والاعتبار بالآيات الكونية، مع محاولة الاعتبار بخلق الموت والحياة، وأخيراً: إخلاص الوجه لله سبحانه وتعالى.

الفصل الثاني

الفلسفة وميادين الفكر

الفلسفة وميادين الفكر

أشرنا في الفصل السابق إلى استعداد الإنسان لأن يفلسف كما لاحظنا العلاقة الوطيدة بين عناصر الموقف الفلسفي حين تجتمع في ساحة فكر الإنسان: ظواهر الطبيعة وقدرة الله. ويهدف الإنسان من وراء الفلسفة إلى الإحاطة بحقائق الأشياء بعد تأملها، ومن ثم فالفلسفة ضرب من المعرفة يقوم على التأمل.

إلاّ أننا نتساءل هنا: هل الفلسفة هي السبيل المعرفي الوحيد الذي يركن إليه الإنسان في معرفة حقائق الأشياء؟ هل الفلسفة هي النشاط الذهني الوحيد الذي يمارسه الإنسان لسبر غور الأشياء؟ هل تحيط مباحث الفلسفة وموضوعاتها بكافة مناشط الإنسان؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها تطلعنا على أن ثمة ميادين للفكر، بل للنشاط الذهني والوجداني، غير الفلسفة. ومن الملاحظ أن بعض الناس يبدو غير شغوف بالفلسفة، ونراه أكثر ألفة وشغفاً بميادين أخرى لإعمال العقل وإثارة الوجدان؛ فما هي تلك الميادين؟ لا شك أن إقامة دراسة مقارنة بين هذه الميادين والفلسفة يمثل طريقة طيبة لإضافة بعض الأفكار عن طبيعة الفلسفة.

وقبل مقارنة الفلسفة بغيرها من أوجه النشاط العقلي، يجمل بنا أن نشير إلى الخطوط العامة لموضوعات الفكر الفلسفي أو مباحث الفلسفة،

إن الفلسفة تعني بصفة عامة بما يلي:

1 ـ دراسة فكرة الوجود، من حيث مبادئها ولواحقها.

2 ـ النظرة الميتافيزيقية عند البحث في حقائق الأشياء، وهي نظرة تقوم على تجاوز الواقع ومفارقته بالبحث عن الأسباب الأولى. وأشرف مباحث الميتافيزيقا هو العلم الإلهي أو الإلهيات.

3 ـ دراسة مسألة المعرفة من حيث كيفية قيام معرفتنا بالأشياء ومدى هذه المعرفة وقيمتها. وتأتي مسألة المعرفة على نحوين: نحو عام نتقصى فيه مصادر المعرفة ووسائلها، وكيف ينشأ الصدق هل ينشأ بمطابقة فكرة نقول بها بالواقع الخارجي، أم ينشأ عن إتساق الفكر مع ذاته داخل عقل الإنسان، ونحو خاص يعني بالمعرفة العلمية ويسمى أحياناً «إبستمولوجيا» ويعني بدراسة أسس العلوم وأفكارها الأولية من جهة ثم ما ينتج عن العلوم من نظريات ومشكلات من جهة ثانية، وينطوي النحو الأخير تحت اسم «فلسفة العلوم» حالياً.

4 ـ دراسة القيم الأساسية في الفكر الإنساني، ونعني بها قيم الحق والخير والجمال. يمكن دراسة الحق في إطار الشروط المنطقية اللازمة لتحققه. كما يمكن دراسة الخير في إطار الأخلاق، طالما أن الأخلاق علم يعني بقياس ما يصدر عن الناس من أفعال في إطار مثل أعلى يكون الاقتراب منه هو الخير والابتعاد عنه شر محض. أما الجمال كقيمة فإنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الأثر الفني، ومن ثم يعني علم الجمال بوضع مجموعة الشروط والقواعد العامة التي متى توفرت في أثر أدبي أو فني إرتقى إلى مرتبة المثل الأعلى للجمال.

تلك هي الخطوط العامة لمباحث الفلسفة، ولا شك أن التطور المعاصر الذي أصاب أغلب العلوم الأكثر تقدماً قد وفر للفلسفة والثقات من أهلها فرصة ذهبية للبحث في أسس هذه العلوم ونتائجها معاً. ويعني ذلك أن حقول البحث الفلسفي قد ازدادت إتساعاً عندما راحت تبحث في نتائج علوم العصر من فيزياء رياضية أو هندسة وراثية أو علوم بيولوجية، كما أن روافد الفلسفة قد ازدادت أيضاً عندما تشكل نتائج ونظريات وفروض هذه العلوم أسساً لطرح أسئلة فلسفية جديدة، تبحث لها الفلسفة ـ بالإضافة إلى العلوم المتطورة ـ عن إجابات جديدة.

ومن ناحية ثانية فإن موضوعات تنتمي إلى الفن أو إلى الأدب أو موضوعات تدخل في إطار العقيدة الدينية وتشكيلها قد تتداخل جميعها وتتشابك أطرافها مع آليات وخطوات البحث الفلسفي. فقد تشترك الفلسفة مع موضوعات ميدان فكري ما في إثارة نفس الأسئلة، وقد تسهم الفلسفة مع ميدان فكري آخر في وضع إجابات ذات دلالة واحدة، وقد تسلك الفلسفة بالإضافة إلى حقل فكري ثالث على نفس المنوال بصدد التحقق من فروض بعينها أو محاولة تحصيل إجابات لكل منهما. نقول أن الفلسفة قد تشترك مع بعض التخصصات الأخرى في نقطة البدء أو في نقطة الوصول أو في الطريقة والمنهج، لكن يبقى للفلسفة كما يبقى لبقية أنماط الفكر الأخرى خصائصه المميزة. ونحاول الآن الكشف عن بعض هذه الخصائص التي يتفرد بها كل ميدان بالإضافة إلى الفلسفة، من خلال عقد المقارنات التي نوهنا عنها في صدر هذا الفصل.

أولاً: الفلسفة والعلم:

تحدثنا عن الفلسفة في الصفحات السابقة، وينتظر القارىء أن

نتحدث عن العلم. إن العلم بصفة عامة يدل على ما نعرف، بل وعلى مجموع المعرفة الإنسانية بأسرها. لكن هل يعني ذلك أن كل معرفة تعد علماً؟ إن النفي هو الإجابة الملائمة هنا، فالعلم وإن كان مرادفاً للمعرفة إلاّ أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف تتصف بالوحدة والتعميم، ولا يلزم عن كون كل علم معرفة أن تكون كل معرفة علماً.

إن العلم الذي نقصده هنا هو ذلك النشاط العقلي والتجريبي الذي نسعى من خلاله لتفسير وفهم موضوعات محددة، بطريقة منظمة ومرتبة. ولن يتم ذلك إلاّ استوفى العلم ثلاثة شروط هي:

ـ أن يقوم على أساس مادي أو بالأحرى يكون ثمة موضوع للبحث.

ـ أن يستخدم منهجاً علمياً في الانتقال من مقدمات إلى نتائج.

ـ أن يتحقق من صحة مكتشفاته بالتنبؤ الصادق.

وبقدر ما تشير هذه الشروط إلى طبيعة العلم فإنها تحدد معالم التمايز والاختلاف بينه وبين الفلسفة، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالشرطين الأخيرين.

لنحاول أن نتقصى وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بينهما على اعتبار أن «واو» العطف بينهما في قولنا «الفلسفة والعلم» تفيد الارتباط أحياناً وتفيد التباين أحياناً أخرى.

إن أحد أهم أوجه التشابه بينهما أن كليهما يهتم بالمعرفة، إن الفلسفة تعني بالبحث والاستقصاء وطرح الأسئلة والبحث عن إجابات

رغبة في زيادة الرصيد المعرفي، وكذلك العلم يقوم بنفس الدور. إن المعرفة هي الغاية التي يسعى إليها العلم كما تسعى إليها الفلسفة.

وتظهر أول علامات الاختلاف عند محاولة تحديد نوع المعرفة، التي يسعيان إليها. ينشد العلم ويبحث عن معرفة تدور حول الوقائع أو الحقائق، بينما تسعى الفلسفة جادة نحو المعرفة على إطلاقها، وإن كانت تنطلق أحياناً في البحث من النقاط والنتائج التي ينتهي إليها العلم.

قد يقال إن الحقائق تحدد الخط الفاصل بين العلم والفلسفة؛ يسعى العلم إلى أن يقرر حقائق كنتاج نهائي له، كما يسعى من خلال أدواته المتطورة دائماً ومناهج بحثه أن يقدم عوناً للإنسانية في صورة معارف فعالة عن دقائق ووقائع وحقائق الحياة. بينما تبدأ الفلسفة عملها انطلاقاً من هذه الحقائق، إنها تستفيد منها وتجعلها شواهد رغم تخليها عن المحاولات الجزئية في الكشف عن الحقائق كما تفعل العلوم المختلفة. ان الفيلسوف يتخطى الوقائع وينظر إلى دلالتها ومغزاها. إنه يحاول أن يصنع نسيجاً للحياة بأكملها يضم كافة الوقائع والحقائق التي كشف عنها العلماء في مناطق اختصاصهم الضيق. وهنا يحار المرء: أين يبدأ دور العالم وأين ينتهي؟ وهل هناك دور محدد للفيلسوف أم أنه يختلف باختلاف الفلاسفة ومذاهبهم وعصورهم؟ وهل الحقيقة الفلسفية هي عين الحقيقة العلمية، أم أنها أساس لها؟ أو قد تكون نتيجة لازمة عنها؟.

قبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة علينا أن نتلمس ثانية طبيعة العلاقة ومعالم صلة العلم بالفلسفة التي تنشأ على مستويين: الأول أنه كلما طرح الإنسان أسئلة ـ كعادته ـ وحصَّل من ورائها إجابات ناجحة

ثابتة، شكلت هذه الإجابات جانباً من رصيده في المعرفة العلمية، أي صارت علماً. والثاني أن الفلسفة تعني بتحليل أو تبرير المبادىء والمسلمات التي تقوم عليها العلوم بالإضافة إلى النتائج التي تتوصل إليها تلك العلوم. يشير المستوى الأول للعلاقة إلى أن العلم ابن شرعي للفلسفة حتى وإن استقل عنها، ويشير المستوى الثاني إلى نشأة «فلسفة العلوم» تلك الحركة النقدية لطبيعة الحقيقة التي يتوصل إليها العلم، وقيمتها وصلتها بغيرها من الحقائق.

الصلة وثيقة إذن بين الفلسفة والعلم، فالهدف واحد هو بلوغ معرفة الحقيقة. وهنا نعود إلى الأسئلة السابق إثارتها، لن نكررها، إنما نحاول الإجابة عنها.

رغم أن للفلسفة تأثير مباشر في تطور ونمو المعرفة العلمية إلاّ أن هناك من ينظر إلى الحقيقة العلمية مستقلة عن الحقيقة الفلسفية، وهناك من يجعل إحداهما أساس عمل الثانية، وهناك ثالثاً من يزاوج بين الحقيقتين بوصفهما نتاجاً طبيعياً لعقل الإنسان.

الرأي الأول: «استقلال حقائق العلم عن الفلسفة» يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الحقيقة المطلوبة في الفلسفة غير ما يطلبه العلم، ذلك أن الحقيقة العلمية مستمدة من التجربة والخبرة بالعالم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إنها تصف الوقائع المادية ولا تضيف شيئاً أكثر مما تمدنا به الوقائع. كما أن الحقيقة العلمية عامة، فقانون الحركة عند «نيوتن» لا ينطبق على جسم بذاته بل ينسحب على الحركة بعمومها، وإذا لم يتحقق هذا العموم لا يصبح قانوناً علمياً. ويضاف إلى ذلك أن الحقيقة العلمية موضوعية غير ذاتية. وهي بهذه الصفات والخصائص تبدو مستقلة عن

الفلسفة وحقائقها.

أما الحقيقة الفلسفية فليست خاضعة للعالم لأنها تضيف ما ليس في وقائعه حين تحدثنا عن علل هذا العالم وما معناه ومغزاه وما قيمته. كما أن الحقيقة الفلسفية ـ في نظر أصحاب هذا الرأي ـ لا تبدو عامة إذ لا تهدف الفلسفة إلى إقامة قوانين بل إلى يقين خاص أو حقيقة شخصية. ثم إن الحقيقة الفلسفية أخيراً ذاتية متصلة بالأنا لا تنقل إلى الآخر إلاّ تجربة ذاتية عاشها صاحبها دون غيره.

ويرصد «جيمس جينز» في كتابه **الفيزياء والفلسفة** وجهاً آخر لتباين حقائق الفلسفة عن حقائق العلم حين يميز بين لغة الفلسفة ولغة العلم، ويشير إلى أن اختلافهما يحول دون نشأة حوار بينهما. يعود ذلك إلى أن الفلسفة لا تملك مصطلحات دقيقة أو موضع إتفاق بين الفلاسفة، لأن لكل فيلسوف مصطلحات خاصة به أو دلالات خاصة لمصطلحات شائعة. كما أن كلمات الفلسفة تصور تجارب ذاتية فتكتسب معاني ذاتية بينما تميل لغة العلم ومفرداتها إلى الموضوعية. وأخيراً فإن قطاعاً عريضاً من الفلاسفة ونقصد بهم فلاسفة الإدراك العام يفكرون بلغة الوقائع كما تنكشف للإدراك الحسي في حين تنطوي حقائق العلم ووقائعه على التسليم بدور الأجهزة الدقيقة المعاونة للإدراك الحسي الطبيعي.

الرأي الثاني: «الحقيقة الفلسفية أساس للحقيقة العلمية أو العكس». وهنا نعرض لوجهتى نظر متقابلتين تذهب الأولى إلى أن السؤال الفلسفي هو أساس قيام كل حقيقة علمية، حتى أنه عندما يظهر أحد العلوم وتكتمل أركانه فإنه يسهل علينا ملاحظة أن جذوره الأولى أسئلة ذات طابع فلسفي نشأت في تربة فلسفية قوامها الدهشة وحب

الاستطلاع والشك والقلق. ومعنى ذلك أن العلوم الطبيعية على سبيل المثال تشتق مبادئها من فلسفة الطبيعة التي تعتمد بدورها على الميتافيزيقا ـ أي ما وراء الطبيعة ـ وهنا تصبح الميتافيزيقا دراسة للمبادىء الأولى التي تتخلل العلوم جميعاً.

وفي المقابل فهناك من يهاجم الميتافيزيقا ـ كما يلاحظ «محمد ثابت الفندي» في كتابه **مع الفيلسوف** ـ مثل «دالمبير» الذي احتذى المنهج العلمي الذي يبدأ وينتهي بالوقائع، بينما الميتافيزيقا في نظره تفكير مجرد لا ترقى أن تكون علماً، ويقول بهذا الصدد: «إما أن تكون الميتافيزيقا علماً بوقائع وإما أن لا تكون علماً بالمرة». وهناك من يتطرف في هذا الاتجاه ويجعل الفلسفة بأكملها لا عمل لها سوى تتبع نظريات وقضايا العلم بالشرح والتحليل حتى تتحول الفلسفة على إطلاقها إلى «فلسفة علمية» كما يذهب أصحاب الوضعية المنطقية. إن هؤلاء يجردون الفلسفة من خاصتها الأولى: طرح السؤال وانتقاء ونقد الإجابات، ولا يرون فيها إلاّ مجرد جهاز لتبرير كل ما تقدمه لها نظريات العلم. والسؤال الذي نطرحه عليهم ولا ننتظر إجابة شافية: إذا كان هذا عمل الفلسفة حالياً بعد نشأة العلم وفتوته، فماذا كان عمل الفلسفة قبل نشأة العلم برمته؟!.

الرأي الثالث: «تداخل حقائق الفلسفة وحقائق العلم» يعبر أغلب أصحاب هذا الرأي عن وحدة المنشأ الذي يصدر عنه العلم والفلسفة، ونقصد به الإنسان أو بالأحرى عقل الإنسان. إن السؤال صيغة مشتركة للعالم والفيلسوف، والبحث عن إجابة سلوك مشترك والغاية في النهاية واحدة. إن هذا من ناحية الشكل، أما من ناحية المضمون فإنه كما أشرنا في موضع سابق قد تلعب الحقيقة الواحدة ـ أو الواقعة ذات الدلالة ـ

دوراً في الفلسفة وتلعب دوراً في العلم، وقد يستفيد العالم من نهج وفروض الفيلسوف، كما أنه قد ينطلق الفيلسوف في بحثه استناداً لحقائق العلم. ويعبر عن هذا الموقف بصدق «محمود زيدان» في خاتمة كتابه **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية** بقوله: «إن العلم والفلسفة ليس أحدهما غريباً على الآخر. فالفلاسفة مشغولون منذ أقدم العصور بالعلم الطبيعي الطبيعية ومحاولة فهمه وتفسيره، على قدر ما أوتوا من معطيات وأدوات، بينما الفلاسفة حديثاً يعتمدون على زملائهم العلماء في النهل من علمهم ومحاولة الإفادة من هذا العلم في بناء نسقهم الفلسفي. وكثيراً ما يخرج العلماء من ميدان بحثهم العلمي تشدهم مشكلات الفلسفة ويحاولون تكوين مواقف فلسفية تتسق ونتائج بحثهم، كما ينهلون من تراث الفلاسفة. وبذلك يهتم الفلاسفة بأبحاث العلماء كما يهتم العلماء باتخاذ مواقف فلسفية. وكل فريق يستفتى الفريق الآخر في مجال دراسته، بحيث نصل في نهاية المطاف إلى إدراك أن الهدف الأسمى لكلا الفريقين هو تكوين تصور عن الكون بالإجمال أو بالتفصيل، أو تفسير العالم الذي نعيش فيه. وكما يختلف الفلاسفة بعضهم عن بعض في تصوراتهم أو وجهات نظرهم، يختلف العلماء بعضهم عن بعض في مواقفهم الفلسفية».

ولا يمكن أن ينتهي حديثنا عن علاقة الفلسفة بالعلم دون أن نشير إلى دور الذات، ذات الإنسان التي تفلسف أحياناً أو تنشد المعرفة العلمية أحياناً. هل ثمة اختلافاً بين الدورين؟.

هناك قول سائد يكاد يكون موضع تسليم بين العامة وأهل الاختصاص على السواء، هو أن الفلسفة تعبير عن نشاط ذاتي، وأن

العلم تعبير عن نشاط موضوعي. ومن ثم فإن ما يصدر عن الفلاسفة من رأي إنما يعبر عن اتجاهات مذهبية، وما يصدر عن العلماء من نظريات هو موضوع اتفاق وتسليم، إلاّ أن قبول مثل هذه الآراء على إطلاقها ينطوي على مغامرة غير محسوبة النتائج. إنه لا يمكن أن نضع حدوداً فاصلة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، بين ما هو فلسفي قح وما هو علمي خالص.

لنتحقق مما نقول بفحص ومراجعة ذلك البناء الشامخ لنظريات العلم المعاصر، لنرى مدى موضوعيته إن وجدت ومدى تشربه بالطابع الذاتي للإنسان.

إن أول ما نلاحظه على العالم الطبيعي، أو ما نلاحظه على إحدى ظواهره هو أن معرفتنا بهما إنما جاءت وليدة لقدراتنا العقلية نحن وترتبط بمدى دقة آلاتنا التي نستخدمها في الرصد ومقاييسنا. ويعني ذلك أن معرفتنا بالأشياء يعود في جانب كبير منه إلى ذواتنا وليس إلى موضوعات المعرفة. والدليل على ذلك أننا ـ في نظرية الكوانتم ـ لا يمكننا معرفة حركة كل الكترون داخل مجموعة في الذرة، وإنما نستدل على حركة المجموعة بكاملها، فإذا أراد العالم عزل الكترون واحد من المجموعة ليدرس طبيعته وتركيبه وحركاته فلن يعثر على شيء محدد، ذلك أنه إذ استطاع تحديد موضعه بدقة عجز عن تحديد سرعة حركته، والعكس صحيح. ويعود العجز هنا إلى طبيعة الذرة القلقة، إنها قلقة حين تعزل أحد مكوناتها، وقلقة حين تثير هدوئها، وفي الحالين ينبعث اضطراب في حركاتها يفسد دراستها بطريقة موضوعية.

ويصور المرحوم الدكتور محمود زيدان ـ في صفحة 85 من كتابه

المشار إليه باقتدار مغزى هذه المعطيات وغيرها عن عالم الذرة في إقامة معرفتنا بالأشياء، يقول: «إنك لكي تعرف شيئاً عن الكترون أو عن ذرة عليك أن تفسد عليها هدوءها وتبعث الاضطراب في حركاتها، فإن أفسدت هدوءها استطعت أن تعرف عن حركاتها ما نتج عن تدخلك في شئونها، لكن ضاع عنك ما كان عليه حالها قبل إزعاجك لها. لا تستطيع أن تقوم بدور الجاسوس على المادة لكي تكتشف واقعها الحقيقي، وإنما كنت كالأعمى الذي يحاول أن يعرف شكل وتركيب قطعة من الثلج فلا يكاد يلمسها أو يتذوقها حتى تنصهر فيضيع مغزى التجربة، أو كمن يحاول أن يكتشف حركة الطائر فيمسك بجناحيه ليكتشف كيف يطير...».

وما يقال عن المادة هنا عند محاولة دراستها دراسة علمية لا يختلف كثيراً عما يمكن أن يقال عند محاولتنا دراسة سلوك الإنسان تجاه نفسه وتجاه الآخر. إننا نفعل نفس الشيء في الدراسات النفسية والاجتماعية. إننا ساعة أن نخضع الإنسان وسلوكه للملاحظة المباشرة نجده يسلك بصورة مختلفة عن سلوكه الطبيعي في غالب الأمر. إنه يفتعل العبارات التي تنطوي على ذوق ومجاملة في التعبير عن نفسه، وينطوي سلوكه على إظهار ما ينبغي أن يكون عليه السلوك القويم، ويحاول أن يبرز في حديثه القيم التي يود أن نصدق أنه يؤمن بها ولنا عود إلى هذا عند الحديث عن المعرفة العلمية في فصل قادم.

نقول إن أي بحث عن العلاقة بين الفلسفة والعلم، يدل على تضافرهما لأسباب عدة أهمها أنهما يصدران عن الإنسان، عن الذات. إن الذات تتدخل دائماً في صناعة الأمرين، ويكاد يكون الفارق بينهما أن

الفلسفة تصدر حين تصدر عن الذات الفردية، والعلم يصدر حين يصدر عن الذات الإنسانية (أو الجمعية إن صح هذا التعبير). يكفي أن ندلل على ذلك بتساؤل:

إن كانت المعرفة تقوم على ذات وموضوع، يُشكل الذات الإنسان ويشكل الموضوع العالم الخارجي، فأي موضوع ذلك الذي تدركه الذات؟ هل تدرك الذات الموضوع كما هو في حقيقته وجوهره؟ أم تؤلف الذات موضوعاً للمعرفة بما توفر لها من أدوات تحصيل وإدراك حسي واستدلال؟.

أخشى أن يكون الخيار الثاني هو ما يحدث بالفعل، بمعنى أن معرفتنا للعالم ليست مطابقة للواقع الخارجي، وإنما العالم الذي نعرفه معرفة علمية ـ كما نزعم ـ هو مجرد تركيب عقلي من إحساساتنا وإدراكنا الحسي وذكرياتنا.

ثانياً: الفلسفة والدين:

إن للدين قاعدة مشتركة مع الفلسفة ـ كما هو الحال في العلم ـ تتمثل في اهتمامه بالحقيقة. إن أحد اهتمامات الدين الأساسية التي يشترك فيها مع الفلسفة والعلم هو تحصيل معرفة موثقة ومقنعة. إلاّ أن الدين ليس أمراً عقلانياً خالصاً كما هو الحال بالنسبة للعلم والفلسفة. إن الدين يدعو بصورة مثالية إلى الالتزام من جانب كل شخص بالقيم الأساسية التي تحفظ له بقاءه، كما تحافظ على صنع علاقة طيبة مع الآخر: الإنسان والطبيعة. ومن ثم يدعونا الدين إلى أن نسلك على نحو معين في الحياة وأن نتحمل مسؤوليات اجتماعية محددة.

إن الاعتقاد الخاطىء بأن الفلسفة نوع من الدين أو العقيدة أمر ينبغي تصحيحه منذ البداية، لأن هناك وجوهاً للاختلاف في نقاط البداية لكل منهما وفي الغايات وفي الوسائل. إن الفلسفة ليست عقيدة بالمعنى الديني، كما أنها ليست طرحاً فكرياً يمكن أن يحل محل الدين بصفة عامة، بل إن الفلاسفة قد يقومون بما يعارض الدين أحياناً.

ويحدد «هنترميد» في كتابه فائق الشهرة Types and Problems - of Philosophy والذي نقله إلى العربية «فؤاد زكريا» بعنوان: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، في فصله الثاني، الفروق بين الفلسفة والدين على نحو نعتمد عليه إلى حد ما مع تصرف.

إن الفلسفة تعني بالبحث عن إجابات لأسئلة محددة، وكذلك يوفر الدين إجابات من نفس النوع لبني البشر. الإجابات هنا وهناك تنشد الحق والحقيقة، إلاّ أنه بينما نلاحظ أن إجابات الفلسفة تصور مسعى بشرياً يحتكم إلى إعمال عقل الإنسان والاستناد إلى تجربته وقدرته على الاستدلال، فإن إجابات العقيدة الدينية تنقل وحياً إلهيا في غالب الأمر ينبغي الالتزام به دون مناقشة أو تعديل. إن هذه الإجابات تأتي رداً على اسئلة من نوع:

ما أصل الإنسان وما مصيره؟ ما طبيعة علاقة الإنسان بالكون؟ ما طبيعة الله؟ وما طبيعة علاقتنا به؟ هل هي علاقة صدور عنه؟ أم علاقة علة ومعلول؟ أم علاقة توحد؟ ما طبيعة النفس الإنسانية، وما مصدرها؟ وهل تفنى بفناء الجسد، أم أنها خالدة؟ هل ثمة إرادة للإنسان على الحقيقة؟ وهل هناك حرية إرادة حقاً؟ وما مظاهرها؟ ما المقصود بسعادة الإنسان؟ وما سبل تحققها، وما أنواعها إن وجدت؟.

عندما نقارن موقف الفلسفة والدين من الإجابة عن هذه الأسئلة نجد بوادر الاختلاف تبدأ في الظهور: سواء في سبل البحث عن إجابات ومنهج البحث أو في الحدود التي ينتهي عندها موضوع البحث. إن الفلسفة تبادر باستخدام العقل والارتكان إليه سبيلاً لتحصيل المعارف دون غيره، بينما يستند الدين إلى الإيمان أولاً ثم يعوِّل على العقل. إن الفيلسوف عندما يستخدم العقل يبحث ويقارن ويستحسن ثم يقرر، إنه يعود إلى الشواهد والبينات التي تستند إلى علوم أخرى تعني بطبيعة المادة وأصل الكون وتركيب الجزيئات من عناصر... الخ، بينما يعمل العقل في الإطار الديني في حظيرة الإيمان والعاطفة ولا يخرج عن نطاقهما.

إن العقل الإنساني لشدة طموحه وقلة خبرته واستناده إلى المشاهدة حيناً وإلى الاستدلال حيناً آخر يستغرق وقتاً أطول في البحث عن حل للمشكلات الفلسفية، أو حتى مجرد الإجابة عن الأسئلة التي يثيرها الإنسان في رحلة حياته. بينما الإيمان المبطن بالعاطفة يستقبل الإجابات ذات الطابع الديني ودون مناقشة، يسلم بها المفكر الديني ثم يبشر بها، وقد يستخدم العقل أحياناً في التبشير بها لكن دون سراف. إن الإيمان يدل على قبول رأي أو مذهب دون الاستناد إلى مصادر حسية أو إلى عمليات عقلية، بل إن هذا الرأي أو المذهب العقائدي الإيماني قد يكون نتيجة لوحي يأتي من عالم مفارق لعالمنا الطبيعي، وقد يكون مصدره كتاباً مُوحى به كالقرآن الكريم، وقد يكون مصدره الأحاديث النبوية، أو حتى التجارب الصوفية. وفي كل هذه الحالات فإن ثمة إنساناً ينبغي أن يكون وجوده ودوره هو الآخر محل إيمان: إنه النبي أو الرسول، إنه الموحى إليه.

إن الفيلسوف وهو ينشد المعرفة يخلص تماماً للعقل قبل العاطفة، بل إنه ينحى العواطف جانباً مثل الميول والأهواء الذاتية، لكن إذا جاء سعيه للمعرفة محققاً نتائج مماثلة أو حتى مطابقة لما تأتي به الأديان فلا ضير بذلك، بل هو خير. أما إذا أدى استدلاله العقلي واستنباطه المحكم إلى نتائج خاصة لا تتفق وغايات تنشدها العاطفة أو الدين، فلا ضير عنده أيضاً. أي أن الفيلسوف يبذل كل جهد للسير وراء العقل إلى أي نتيجة يؤدي إليها. إنه يسعى بكل ما أوتى من قوة إلى سبر غور العالم من حوله متجاهلاً تماماً نزوعاته الانفعالية خلال بحثه عن الحقيقة.

وهنا نقرر مع «هنترميد» أن «ليس في وسع الدين أن يقدم نظيراً لهذا الموقف الفلسفي. فالهدف الأول لكل عقيدة تقريباً هو إعطاء أتباعها إحساساً بالسلام والانسجام. وأفضل وسيلة تحقق بها هذا الهدف هي أن تفترض عالماً يكون فيه للفرد قيمة وغاية، ويكون فيه لحياته معنى لشيء أو لشخص غيره هو ذاته من غير المقربين إليه. فإذا لم يستطع الشخص المتديّن أن يجد أسباباً عقلية لهذا الاعتقاد، فإنه يجعل العقل خاضعاً، ويهيب بالإيمان أن يمده بالاقتناع الذي يفتقر إليه. وعلى قدر ما يطلب الفيلسوف رضا عقلياً، يطلب الشخص المتدين رضا انفعالياً، أي إشباعاً عاطفياً.

وهناك وجه آخر للاختلاف بين الفلسفة والدين، فإذا كان ما سبق أن أشرنا إليه يشير إلى اختلافهما في موضوع البحث وطريقة تناوله، فإن الاختلاف هنا يتعلق بطبيعة نقطة البداية. المسلمات والمصادرات والفروض الأولية.

إن الفيلسوف يرى ضرورة ألا نبدأ من مسلمات أو أفكار توجه

بحثه وجهة بعينها، وتنكر عليه حق البحث الحر والاجتهاد. إن أغلب الفلاسفة ينصحون بضرورة تطهير الذهن من الأفكار السابقة التي قد تشكل لنا أصناماً تعوق التفكير الصحيح.

بينما يسلم الإنسان المتدين بأمور ليست محل نقاش، إنها لديه بمثابة أسس للبناء. ألا نسلم نحن ونصادر منذ البداية بوصفنا من المؤمنين، بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. ألا نشهد بوصفنا مسلمين بالله الواحد، ونشهد برسوله محمد ﷺ، كما نشهد ونسلم بالصلاة، والزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً. إن هذه مسلمات لا تقبل نقاشاً أو مراجعة أو شكاً من قبل الإنسان المؤمن أو المسلم.

إن الفيلسوف يبدأ البحث متجرداً، والإنسان المتدين يبدأ البحث مزوداً بأفكار أولية يعمل في نطاقها، ولهذا فإن الأول يستغرق وقتاً أطول في بحثه عن الثاني. بل إن الثاني لو اصطنع البحث العقلي أحياناً فإنه يناقش ويبحث ويصوغ المجادلات والحجج، إلاّ أن ذلك كله يتم في إطار ما يؤمن به ويعتقد؛ إنه يتصرف وينتقل ويتحرك داخل عربة في قطار يسير به على قضبان. بينما الفيلسوف حينما يعوّل على البحث والنظر العقلي كأداة وحيدة للبحث؛ فإن مثله مثل من يبحر في سفينة من صنعه في بحر متلاطم الأمواج متقلب الرياح.

إن الإنسان حين يبحث ويكتب معتنقاً فكراً دينياً بعينه، يعمل في نطاق أصول هذا الفكر، فقد يكتب مجلدات عديدة يناقش فيها طبيعة الله، وسيطرته على الكون، ودقة صنعه وعلاقته بالإنسان... الخ. لكن مهما تكن براعته في الكتابة عن طبيعة الله، ومهما تكن وجاهة الأدلة التي

يسوقها برهاناً على وجود الله، فإن كل ما يقوم به ينطلق من تسليم أولى بوجود الله، بل وبضرورة وجوده.

أما الإنسان حين يفلسف ويتخذ موقفاً فلسفياً فإنه يكون في كل الحالات متجرداً من أي مسلمة أو فكرة مسبقة، إنه يبحث أيضاً في مشكلة الألوهية، يبحث في طبيعة الله وفي وجوده وفي ضرورته. . لكنه يتناول هذه الأمور وغيرها تناولاً مفتوحاً غير محدد سلفاً بقيود أو شروط أو مسلمات. إن الفيلسوف عندما يبحث في الغيبيات وفي ما وراء الطبيعة من مباحث ميتافيزيقية لا يقوم بطقوس معينة ولا يؤدي بالضرورة صلوات تفيد تسليمه بالمصادرة على وجود موضوعات بحثه. إنه يمارس نشاطاً عقلياً خالصاً، إنه يناقش أية فكرة، أو أي تصور، أو أية قيمة، أو قاعدة أو قانون. . وفي كل ذلك يكون إخلاصه كاملاً للعقل ولآليات البحث المنهجي كما يفترض. إنه إذ يناقش يحاول أن يصوغ مذهباً في صورة هيكل معرفي يخلو من أي شوائب غيبية تكشف عن عجزه في سد ثغرات هنا أو هناك. إنه يقوم ببحث نظري مجرد يكاد يخلو من المسلمات السابقة، وإن افترض هو مسلمات خاصة به يبدأ منها بحثه فإنه يجعلها أقل عدداً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً وأكثر قدرة ودقة واستقلالاً.

وأخيراً نتساءل عن الغاية لكل من الفلسفة والدين، هل هي غاية واحدة؟ أو لنطرح الأمر على نحو مختلف: هل ما يتوصلان إليه من نتائج تعني الشيء نفسه؟.

إن غاية الفيلسوف الأثيرة هي المعرفة، المعرفة لذاتها بصرف النظر عما يعانيه من أجل بلوغها. بينما غاية الإنسان المتدين هي تحقيق أكبر قدر من الإحساس بالأمان. ونحن نلاحظ أن غاية الفيلسوف قد تتحقق

بشق الأنفس، وقد لا تتحقق، بينما غاية المتدين تبدأ علامات تحققها من اللحظة التي يسلم بها بالله مسلمة أولى أو درجة أولى من درجات سلم الإيمان، ذلك السلم الذي كلما اعتلى درجاته، درجة فأخرى حقق درجة أعلى من الإشباع الوجداني. إن سلوك طريق الإيمان ينطوي على تحقيق حاجات الإنسان العملية بالدرجة الأولى ولا يحتاج منا دعاوي عقلية أو براهين استنباطية شاقه كالتي يقترحها الفيلسوف. إن طريق الإيمان يجعل عمل العقل يبدأ من حيث ينتهي الإيمان، وهنا نجده طريقاً ممهداً مستقيماً به علامات للتوجيه على الجانبين. بينما طريق الفيلسوف يشقه بأظافره ويستدل على الاتجاهات بمنطقه وقوة برهانه، ويقترح علامات ذات دلالات من بنات أفكاره. وفي الحالين إنه الإنسان حين يؤمن فيستريح، وحين يفلسف فيشقى حتى حين.

ثالثاً: الفلسفة والفن:

لاحظنا أن هناك أرضاً مشتركة يجتمع فيها العلم والفلسفة بصدد البحث عن الحقيقة، كما لاحظنا أن هناك دوافع مشتركة تجمع بين الدين والفلسفة عند إثارة أسئلة والبحث لها عن إجابات. وجاء دور بحث علاقة الفن بالفلسفة، فيما يشتركان، أو يقتسمان، أو يهدفان؟.

يشتركان في أنهما يصدران عن الإنسان وقد بلغ منه التأمل غايته، ويقتسمان اهتماماً عاماً في خبرة تأويلية، ويهدفان إلى إشباع ظمأ معرفي ووجداني معاً. إن الاهتمام الرئيسي لكل منهما يتمثل في تأويل وتفسير وتقدير الوقائع التي يلحظها الفنان أو الفيلسوف، يدركون مقدار تنوعها وتعددها، يتأملون التعدد والتنوع في الطبيعة ـ

ولا نبالغ إن قلنا ـ ويتمتعون.

إلاّ أن ثمة اختلافات بينهما، تتمثل في طبيعة ونطاق التأويل لدى كل منهما. فمن حيث نطاق الخبرة التأويلية لكل منهما التي تحدد طريقة الفيلسوف أو الفنان في النظر إلى الأمور، وحدود هذه النظرة، وعلاقتها ببقية مناشط الفكر الأخرى؛ نجد أن نطاق اهتمام الفنان يكون أقل ـ وأكثر محدودية ـ من نطاق اهتمام الفيلسوف.

إن الفنان عندما يقبل على تأويل أو تفسير أثر فني يتناول الصفات الجمالية للخبرة التي يعيشها مع الأثر، إنه يعني بدرجات المشاعر التي تحتويها خبرته، يحاول أن يبلور هذه المشاعر بصورة يقبلها الآخر أو تثير على الأقل نفس الأثر لديه. ومن الملاحظ أن الفنان لا يولي مسألة الأبعاد الأخلاقية للخبرة اهتماماً، فهو ينغمس في العمل الفني معتقداً بأن الفن للفن، لا يعنيه تقويم سلوك هنا أو الدعوة لمبدأ أخلاقي هناك، إنه يخلص فقط لمجموعة من المعايير التي تجعل من رصد العمل الفني أمراً متكاملاً من وجهة نظر فنية فقط. كما أن مسألة الصدق في العمل الفني أو مطابقته للواقع مسألة لا يتوقف عندها الفنان طويلاً لأنه يجد في أغلب الأحيان أنه لا ينقل عن الطبيعة حقائق إنطباعية محددة وإنما هو ينقل لنا رؤيته وخبرته.

بينما تهتم الفلسفة بالخبرة الجمالية في مبحث القيم فإنها تهتم بالقيم الأخرى، إنها تهتم بالواقع، كما تهتم بالمعرفة، اهتمامها بكل ما ينتج عن حياة الإنسان في حالة خصوبتها ونمائها المتزايد. إن نطاق اهتمام الفيلسوف يتسع أكثر وأكثر ليشمل بواعث العمل الفني بالإضافة إلى كل ما يقدم عليه الإنسان من أعمال. إن الفيلسوف ينظر إلى أعمال

الفنانين في نطاق رؤية أعم وأشمل ترتبط بالقيم والمثل العليا، رؤية تتصف بالدوام والثبات اللذين يتصف بهما الكون. إن الفيلسوف يبحث في الغايات والأهداف التي تؤديها الآثار الفنية في إطار غايات وأهداف أوسع وأشمل تتضمن كل ما ينطوي عليه الكون من انسجام وإبداع من عمل الفنان الأكبر، المبدع، الخالق، الله جل في علاه.

وكما أن الفلسفة أعم وأشمل من الفن، فكذلك الجمال بالنسبة للفن أو إن شئنا قلنا علم الجمال. إن علم الجمال هو أحد أبناء الفلسفة يتمتع بشمول نظرتها وبقدرته على إثارة الأسئلة وفي انطوائه على مباحث هي: الجمال والفن والطبيعة والتعبير. إن محاولة التعرف على موضوعات علم الجمال تكشف عن الروح الفلسفية التي تسري فيه، كما تكشف عن العلاقة الوطيدة التي تربط بين عناصره الأربعة. مثال ذلك إن حاولنا أن نحدد طبيعة أول عنصر وهو الجمال، نتساءل: هل الجمال ذاتي أو موضوعي؟ هل يكمن في الموضوع، أم أنه لا يوجد إلاّ في ذهن المشاهد؟ وكيف تكون طبيعته متى كان ذاتياً أو موضوعياً؟ بل وما علاقته بالواقع في الحالتين؟ وما مكانة الجمال في الكون، وكيف نرصد مظاهره؟.

وعندما نبحث ـ فيما يذهب إليه «هنترميد» في كتابه المشار إليه سلفاً في الجمال من حيث علاقته بالطبيعة والفن تنشأ تساؤلات تقبع وراءها مشكلات أكثر تعقيداً، مثال ذلك: هل يبدع الفنان جمالاً يطابق جمال الطبيعة؟ وهل الجمال الفني أكثر تعبيراً من الجمال الطبيعي؟ ما دور الجمال في الفن على الحقيقة؟ هل إبداع الجمال هو ما يهدف إليه الفنان حقاً؟ إذن كيف نفسر ما يصدر عن الفنانين المعاصرين من أعمال

أمثال «بيكاسو» و«سلفادور دالي»؟.

فإذا انتقلنا إلى الفن، ونظرنا إليه بأعين المفكر الجمالي، لعبرنا عن هذه النظرة بتساؤلات لا تخلو من روح الفلسفة الباحثة عن الحقيقة: ما هدف الفن؟ هل ينبغي أن يحاكي الطبيعة؟ وما أوجه الطبيعة التي ينبغي أن يحاكيها؟ هل يضيف الفن من خلال الفنان ـ على الطبيعة بعداً مثالياً؟ أليس الفن الحقيقي هو ما كان تعبيراً عن استجاباتنا للطبيعة وردود أفعالنا تجاهها التي تختلف باختلاف الأفراد ومدى رهافة حسهم؟.

لقد قلنا في فقرة سابقة أن الفنان لا يتوقف عن الصدق طويلاً عندما يأخذ الفن للفن، ونعلم أن الفلسفة تعني بالصدق عنايتها بالأخلاق. إن إقامة مواجهة بين عمل فني ومجموعة من القيم الخلقية يثير بدوره أسئلة فلسفية من نوع: هل ينبغي الحكم على الفعل أو الموقف الذي يمثله هذا الموضوع لو حدث في الحياة الواقعية؟ وأبرز مثال على ذلك «الجسد العاري» حين يكون موضوعاً لأثر فني: لوحة، تمثال، قصيدة، رواية، هل نظرتنا التقويمية إلى الأثر والموضوع في الواقع نظرة واحدة؟ هل نجيز الأولى ونؤثم الثانية؟ أم أن للفنان الحرية في تناول أي موضوع بالطريقة التي يراها مناسبة؟ إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة موجودة داخل كل واحد منا، إنها تمثل تراثه الديني والأخلاقي والفلسفي، إنها تعكس حضارته في إطار البعد الزماني والمكاني الذي يحتله.

أكثرنا هنا من طرح الأسئلة عند الحديث عن الفن، لأن إثارة الأسئلة تشير إلى رؤوس موضوعات عامة، بينما الإجابات عن هذه الأسئلة كثيرة إلى أبعد حد، وتعكس كما قلنا معتقد كل واحد فينا

وأسلوب حياته. ولو شئنا أن نبدأ بتصنيف الناس إلى مجموعات تمثل الواحدة منها موقف جمالي وفني محدد، لوضعنا يدنا على آلاف المجموعات مما تنوء به صفحات هذا الكتاب الأوّلى.

ونختتم هذه الفقرات بإعادة طرح سؤال يتعلق بمضمون العمل الفني، وما يهدف إليه من ورائه: هل الفن للفن، أم الفن لهدف؟ ما أهمية موضوع أي عمل فني في تقديرنا له بوصفه خبرة جمالية؟ وهل ينبغي أن يكون هدف الفنان هو أن يروي لنا قصة؟ أو يثير شجوننا؟ أو يقف بيننا واعظاً؟ أم أن هدفه من وراء العمل الفني هو الجمال لذات الجمال؟ وهل ينتهي به الأمر إلى أن يبدع لنا أثراً فنياً يعكس تجربة ذاتية تستجيب لمعايير خاصة به، فيخرج العمل الفني في النهاية في صورة اللامعقول؟ وساعتها يثير لدينا الحيرة أكثر مما يشبع حاجة جمالية.

إنه الإنسان حين يفلسف، وحين يعبر تعبيراً فنياً، إن لم تكن تساؤلاته غريبة، فقد تأتي بإجابات أكثر غرابة، وتثير فينا الدهشة بدلاً من الركون إلى الدعة والراحة التي لا تورث سؤالاً ولا جواباً. إنه الإنسان.

رابعاً: الفلسفة والعلوم الإنسانية:

قلنا إن الفلسفة هي الأم، هي الجذر، هي الأساس الذي نشأت عنه كل العلوم. وكنا نقصد بذلك العلوم الطبيعية وإن شئنا أضفنا الرياضيات والمنطق. لكن هل يمكن أن يمتد مقصدنا إلى الدراسات التي تتمحور حول الإنسان؟ لنقول إنها هي الأخرى من العلوم، وإنها إن لم تكن قد استقلت تماماً عنها الفلسفة، فإن لها فلسفتها الخاصة بها على الأقل.

إن هذه الدراسات أو العلوم الإنسانية محورها الإنسان وسلوكه تجاه ذاته وتجاه الآخر على كافة المستويات النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ورأت مثل هذه الدراسات أن لها خصائص العلم متى كان لها موضوعاً محدداً للدراسة، وأن لها نهجاً ومنهاجاً في التحقق من فروضها هو المنهج العلمي مهما تغيرت أدواته، وأن لها غاية وهدفاً هو التوصل إلى مجموعة من القواعد والقوانين التي تحكم السلوك الإنساني.

ونحن لا نستطيع من جهتنا أن نسلم بوجود علم إنساني واحد ينتظم كافة النشاطات الإنسانية في نسق واحد على نحو تتدرج فيه من حيث درجة الشمول والتعميم؛ لأن ذلك يخالف طبيعة كل علم ومحتواه. كما أننا لا نستطيع أن نسلم بأن العلوم الإنسانية متعددة ومتمايزة لدرجة التباين واستقلال بعضها عن بعض؛ وذلك لأن موضوعها في كل الحالات هو سلوك الإنسان. بالإضافة إلى أن العلوم الأساسية والعلوم التي موضوعها المادة والطاقة والحياة بدأت في التداخل واستنباط علوم بينية، فكيف لا يتم ذلك مع علوم موضوعها الإنسان. ومن ثم فإني أميل إلى نظرة تكاملية للعلوم الإنسانية تقول بالتعدد إلاّ أنها تدور حول محور واحد هو الإنسان.

ونحن نؤمن أن لكل علم فلسفة علم، تبحث في الأسس التي يقوم عليها والمسلمات التي ينطلق منها، كما تناقش النتائج التي يصل إليها هذا العلم وآثار تطبيقها على الإنسان والبيئة. وينسحب نفس الأمر على العلوم الإنسانية، فإن لها فلسفة تعني بمحاولة البحث عن إجابات لأسئلة فلسفية تصورية، أسئلة من المستوى الثاني. ذلك أن أسئلة المستوى

الأول لأي علم تهتم بالوقائع المباشرة لهذا العلم، بينما تهتم أسئلة المستوى الثاني بفلسفة هذا العلم كما حددناها. ويمكن أن نعرض لمجموعة العلوم الإنسانية قبل أن نناقش المبادىء والتصورات التي تستند إليها ـ على النحو التالي:

1 ـ **علم النفس**: كان أحد فروع الفلسفة في بداية الأمر وكان يختص بدراسة العقل. أصبح يعني الآن بدراسة السلوك بصفة عامة، بالإضافة إلى عمليات التفكير في الإنسان. يرتبط علم النفس بعلوم أخرى مثل الطب، والطب النفسي، والاجتماع، والإحصاء. وعلم النفس من حيث عنايته بسلوك الإنسان كتعبير عن عوامل داخلية وخارجية ينطوي على مجموعة من فروع علم النفس هي: علم النفس التجريبي، والاجتماعي، والتطبيقي، والمقارن، والفسيولوجي، والاكلينيكي.

2 ـ **علم الاجتماع**: هو بمثابة دراسة نسقية منظمة تهدف إلى وصف وتفسير سلوك الإنسان في جماعة، سواء عبر عن هذا السلوك في إطار ثقافة أو مجتمع أو جماعة فرعية أو طائفة. وشارك علم الاجتماع في اهتمامه ومجال دراسته علوم أخرى مثل: الأنثرولولوجيا وعلم النفس الاجتماعي. وينصب اهتمام علم الاجتماع المعاصر على دراسته البناءات الاجتماعية والتنظيمات، كما ينصب على أسباب عمليات التغير الاجتماعي ونتائجها. وتدور مجالات البحث فيه حول: الأسرة، الدين، العمل، السياسة، حياة الحضر، العلم.

3 ـ **علم الإنسان**: أو «الأنثربولوجيا»، علم يعني بصفة عامة بدراسة أصل الإنسان ونشأته وتطوره، وكذلك بدراسة المجتمعات والثقافات المتعددة لبني البشر. ولهذا العلم عدة فروع أهمها:

الأنثروبولوجيا الفيزيقية التي تهتم بالإنسان من حيث أنه كائن عضوي، وتبحث في موقع الإنسان العاقل في سلم التطور، ومحاولة تصنيف الإنسان بين بقية الكائنات استناداً إلى بقاياه الحفرية. أما الأنثروبولوجيا الثقافية فتنصب دراستها على تحديد نوع المعرفة السائدة في مجتمع بعينه بالإضافة إلى قيمه وسلوكه. كما تعني بالتركيز على الخصائص الفريدة لكل ثقافة عندما تقيم مقارنة بين الثقافات. وتدرس الأنثروبولوجيا الاجتماعية بناءات المجتمع من خلال فحص مباشر ومفصل لأنماط العلاقات التي تنشأ بين الفئات، والأجيال المختلفة، وبين المؤسسات السياسية والدينية. ويشترك الفرعان الأخيران [الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية] في التأكيد على فهم سلوك الإنسان في إطار سياق معين واقعي ومشاهد، ويرفضان أي محاولة لتصنيف السلوك النوعي أو تفسيره بصورة مجردة متعالية على الواقع.

4 ـ **علم الاقتصاد**: يعني بدراسة طبيعة إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها، وعندما تتصف الموارد بالندرة بحيث لا تلبى كل الحاجات؛ فإن علم الاقتصاد يهتم بكيفية توزيع هذه الموارد أو الثروات بصورة تتصف بالعدالة والكفاية. ويهتم علم الاقتصاد في معناه الواسع بدراسة النسق الاقتصادي بأكمله، بينما يعني في معناه الضيق دراسة النشاط الاقتصادي في حالة فردية. وكان معروفاً منذ «أرسطو» باسم قديم هو «تدبير المنزل» ويعرف لديه بأنه العلم بالمشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل المنزل الواحد لتنظيم المصلحة المنزلية. وقد إرتبط هذا العلم في أحد تفسيراته بالغائية؛ فالعناية أو الطبيعة ترتب ظواهر العالم الاقتصادي بغاية إحداث الانسجام بين المصالح، ومن ثم فإن الاقتصاد السياسي

يصبح بمثابة دراسة للعلاقات السببية والضرورية التي هي علاقات غائية في حقيقة الأمر.

5 ـ علم السياسة: يدرس بصفة عامة حقوق وواجبات الأفراد، وعلاقة الفرد بالسلطة في إطار الحكومة والمؤسسات السياسية والعمليات التي ترتبط بها. ويستند علم السياسة في نشأته إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو، بالإضافة إلى تطوره على أيدي فلاسفة أعلام مثل: مكيافيللي، جان بودان، توماس هوبز، جون لوك، مونتسكيو، جيرمي بنتام، جان جاك روسو، كارل ماركس، ونضيف من التراث العربي الفارابي، ابن خلدون. وكان علم السياسة يشير في معناه التقليدي إلى دراسة طبيعة الدولة والسلطة والحكومة. أما في العصر الحالي فإنه يولي اهتماماً أكثر إلى دور الجمعيات والمؤسسات، ويعني بدراسة الجماعات النوعية والنقابات، بالإضافة إلى عمليات صنع القرار. لم تعد نظريات الماضي المحدودة تسد حاجات المجتمع السياسية بكاملها؛ لشدة تعقد تركيب المجتمع الحديث. قد يبدو المجتمع في ظاهره وحدة إلاّ أنه ينطوي على كثرة من الأنساق المستقلة ذات التفاعل المتبادل.

6 ـ علم الأخلاق: أحد فروع الفلسفة يهتم بدراسة المبادىء والقيم الخلقية التي ينشأ عنها سلوك الإنسان فرداً وجماعات. ويحدد بصدد دراسة للسلوك ما الصواب وما الخطأ، طبيعة الخير والشر وبواعثهما، الفضائل والرذائل، وقد رأى البعض أن مبادىء قيم السلوك هي قيم مطلقة وقد تكون فطرية، بينما عزاها البعض الآخر إلى الخبرات الفردية والظروف التاريخية. وترتبط الأخلاق بصفة عامة برباط وثيق مع العقيدة

أو الدين، وإن كانت قد نشأت في القرنين الأخيرين حركة في أوروبا وأمريكا ترى أن الموقف الأخلاقي لا يصدر بالضرورة عن حس ديني أو عقائدي. وإذا نظرنا إلى الأخلاق بوصفه علماً يضع قواعد تشكيل السلوك نجده ينقسم إلى فرعين: الأول معياري ويحتوي مجموعة نظريات روحية وتطورية ولاهوتية ووضعية... الخ تحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك القويم، والآخر فرع عملي وتطبيقي وينطوي على رصد مظاهر النتائج العملية والآداب السلوكية.

7 ـ **علم التاريخ**: ويدرس سلوك الإنسان عبر الزمان في مساره العام، وقد يتوقف في دراسته عند فترة زمنية محددة. وتقوم هذه الدراسة في كل الحالات على ما خَلَّفه الإنسان من وثائق قد تكون مدوّنات أو أساطير أو إنشاءات معمارية من معابد وقصور، وقد تكون أعمالاً فنية أو آثار... الخ. إلاّ أن التاريخ بصفته أحد فروع المعرفة يدور في فلك السجلات المكتوبة عن النشاط الإنساني، وتلك لم تعرف قبل خمسة آلاف عام، تاريخ نشأة الكتابة.

وتتضافر الفلسفة مع التاريخ لتنشىء لنا فلسفة التاريخ، التي تعني بدراسة الأحداث التاريخية لتحقيق هدفين هما الكشف عن النظريات الفلسفية التي تفسر مجرى التاريخ، والكشف أيضاً عن القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ. وتقوم فلسفة التاريخ على أسس لتفسير أحداث التاريخ وطريقة سيرها، منها: (أ) العناية الإلهية باعتبارها تساعد البشرية في اتقاء المخاطر وتحفظ للإنسان بقاءه. (ب) فكرة التقدم وتعطي للإنسان دوراً واضحاً في صناعة أحداث التاريخ وتجعله مسؤولاً وفاعلاً. (حـ) فكرة التطور التي ترصد تكيف الإنسان مع الأحداث وتغلبه على

الصعاب وتقدمه إلى الأحسن دوماً. أما تصورات فلسفة التاريخ التي تتناول محتوى علم التاريخ تحليلاً ونقداً وبناء فهي: أ ـ الإنسان بوصفه صانع أحداث التاريخ ومسجلها في آن واحد. (ب) الوعي: ونقصد به وعي الإنسان ومعرفته بصنع الحدث، ووعي المؤرخ عندما يضعه في سياقه الحقيقي وفق مسار التاريخ (حـ) الزمان: حيث أنه لا تاريخ بدون زمان ينتظم أحداثه في سياق واحد تم في الماضي، (د) المسار: هي فكرة تشير إلى طبيعة العلاقات الثابتة التي تربط بين أحداث التاريخ.

وهكذا نلاحظ أن علم التاريخ ـ وهو أحد العلوم الإنسانية ـ كان له نصيباً وافراً من التناول الفلسفي حتى أضحى كياناً متحركاً تدب فيه الحياة بفعل الفروض والتصورات الفلسفية.

8 ـ علم الجغرافيا: يدرس سلوك الإنسان ونشاطه تجاه المكان. وتمتد الدراسة إلى رصد كل الظواهر التي ترتبط بسطح الأرض وما تنطوي عليه من قوى تتفاعل فوق هذا السطح. كما يتضمن علم الجغرافيا دراسة التفاعل الذي ينشأ بين الأرض من ناحية والنبات والحيوان وحياة الإنسان من ناحية مقابلة. ويتناول هذا العلم موضوعات كثيرة منها: قياس الأرض والملاحة والمسح والتصوير المساحي الضوئي ورسم الخرائط. وهناك فروع كثيرة للجغرافيا منها الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا البشرية، وتتناول الأخيرة ردود أفعال الإنسان تجاه البيئة تأثيراً وتأثراً من حيث الموقع الذي يشغله مكاناً ومكانة، والتطور الذي يصيبه، واستغلاله للثروات الطبيعية التي تجود بها قشرة الأرض وباطنها.

ولما كان علم الجغرافيا يرصد تفاعل الإنسان مع الطبيعة من حوله، فإن ثمة صلات تنشأ في صورة علوم بينية لهذا العلم مع بقية

العلوم. إن علوماً كثيرة تستند في جانب من دراساتها على نتائج الجغرافيا، منها علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان، الدراسات السكانية، علم الحياة أو البيولوجي، علم التاريخ. . . ولا شك أن ظواهر علم الجغرافيا ووقائعها تعد مادة رائعة باعثة على التأمل وبث روح التفلسف، لأنها جميعاً بمثابة بينات وشواهد على ما تنطوي عليه الطبيعة من تنوع. كما أن تأمل هذه الوقائع يدفعنا لرصد مظاهر الغائية ـ وهي مبحث فلسفي ـ على سطح البسيطة وفي الكون بجميع أركانه.

9 ـ علم القانون: يقصد بالقانون مجموعة القواعد التي تحكم العلاقة بين أعضاء المجتمع، وتلك التي تحكم العلاقة أيضاً بين الفرد بصفته مواطناً والدولة. وهذه القواعد التشريعية لازمة في حقيقة الأمر لتحقيق فكرة العدالة وتنقسم القوانين بصفة عامة إلى قسمين: القانون العام ويحكم الموضوعات التي تتعلق بالدولة، والقانون الخاص وحكم العلاقة بين الأفراد. وقد مرت عمليات وضع القانون وتشريعه بمراحل هامة إرتبط بعضها بالاتجاه الوضعي، وكانت أول محاولة معروفة بهذا الصدد تعود إلى «حامورابي» 1700 قبل الميلاد ربط فيها الجريمة بالعقاب وحدد طبيعة مسلك الناس في الحياة اليومية. ثم كان الإغريق فالقانون الروماني والبيزنطي وما جاءت به العصور الوسطي ثم في عصر نابليون، وفي غرب أوروبا وأمريكا في العصر الحديث. وهناك مراحل تشريعية أخرى ترتبط باسماء لدى العبرانيين ثم تجلت واضحة في الدين الإسلامي الذي جاء كتابه المنزل كتاباً في العبادات والمعاملات.

وعلاقة القانون بالفلسفة تتم في إطار مستويين، المستوى المنطقي

والمستوى الأخلاقي. فالمنطق معنى بوضع قواعد تعصم الذهن من الوقوع في الزلل عند إقامة الاستدلالات وإصدار الأحكام، إنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم. وشأن المنطق هنا كأنه آلة ومنهجاً يستخدمه المشرع القانوني عند وضع مواد القانون ويستخدمه أيضاً عند تحديد شروط تطبيق هذه المواد، وتسلسل تطبيقها، والمواكبة بين الفعل والجزاء المقابل في إطار قوانين الفكر الأساسية التي يقوم عليها المنطق وأكثرها أولية وبداهة قانون الهويَّة أو الذاتية.

أما على المستوى الأخلاقي فتطفو على السطح أفكار فلسفية الطابع أولها الضمير والعدالة والحرية. فإذا كان الضمير يرتبط بنوايا الأفراد ويصعب التحقق منه بصورة ظاهرة وجماعية، فلم يكن أمام المشرع من سبيل سوى تحقيق العدالة بوضع القواعد والشروط الملزمة لكل الأطراف، ويتمثل ذلك في تطبيق القوانين على كل المواطنين.

وقد نشأت فلسفة القانون لتعبر عن علاقة الفلسفة بالقانون التي تتضح عند البحث في تصورات عامة أو مبادىء كلية يعول عليها رجال القانون مثل النية والإرادة والفعل والحرية والعدالة في مقابل الظلم والثواب في مقابل العقاب. كما تعني فلسفة القانون بتأسيس نظرية في الطبيعة الكلية للقانون.

تحدثنا عن تسعة علوم إنسانية، ونبحث الآن عن علاقتها بالفلسفة، أو بالأحرى التأصيل الفلسفي لها من حيث الجذور والمبادىء ثم الأهداف والغايات. وسنناقش هذه العلاقة خلال ثلاثة مستويات، موضوع العلوم الإنسانية، ثم أسسها، وأخيراً تصوراتها.

المستوى الأول: موضوع العلوم الإنسانية وطبيعتها: إنها علوم موضوعها الإنسان ينطوي البحث فيها على درجة صعوبة عالية، ويعود ذلك إلى عاملين أساسيين تنفرد بهما عن العلوم الطبيعية التي تحاول محاكاتها هما: (أ) طبيعة العلاقة بين الباحث (ذات تعرف هي الإنسان) وموضوع بحثه (موضوع المعرفة وهو الإنسان أيضاً من حيث سلوكه مع الآخر وعلاقته مع الطبيعة والكون عبر الزمان والمكان). (ب) إن للظاهرة الإنسانية تفردها وتعقدها ـ بالنسبة لظواهر العلوم الطبيعية ـ بالدرجة التي تسقط خصوصيتها وتميزها بما ينطوي عليه ذلك من تغيير في طبيعتها عند محاولة إخضاعها للدراسة بالقياس والتجريب من ناحية أو حتى عند محاولة تجريدها وتعميمها بغرض التوصل إلى قوانين تحكمها.

ويصاب الإنسان الفيلسوف بالحيرة عندما يجد غيره من العلماء الباحثين في سلوك الإنسان وقد أصبح شاغلهم الأساسي هو تعميم سلوك الإنسان وإسقاط خصوصيته، حتى أنهم يتناولون الظاهرة الإنسانية وكأنها ظاهرة طبيعية مادية تخضع للقياس ويمكن التنبؤ بوقوعها. ويعبر الفيلسوف بالغ الإنسانية هنا عن موقفه بمجموعة من الأسئلة.

ـ هل يمكن للإنسان أن يكون موضوعاً لعلم هو صانعه؟ وهل ثمة موضوعية تنشأ بين الذات وقد ازدوجت أو انطوت على نفسها؟.

ـ ما الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه العلوم الإنسانية؟ فهم أم تفسير أم تعميم؟.

ـ كيف لنا أن نتحقق من صدق نتائج العلوم الإنسانية؟ وهل تقبل

هذه النتائج التطوير والتعديل شأن نتائج العلوم الطبيعية؟.

ـ ما المدى الذي يمكن أن تبلغه العلوم الإنسانية بصدد التكامل فيما بينها؟

المستوى الثاني: أسس العلوم الإنسانية ومبادئها: يستند كل علم إلى مجموعة من الأسس والمبادىء الأولية، ومهمة فيلسوف العلم أن يقيم تحليلا لهذه الأسس للكشف عن طبيعة الاستدلال والفهم والتفسير بالإضافة إلى محاولة الكشف عن مسار هذا العلم. وقد أشرنا إلى بعض هذه الأسس عند الحديث عن فلسفة لعلم التاريخ ولعلم القانون وغيرها. إلاّ أن أهم ما يلاحظه الباحث هنا هو أن عدد هذه الأسس ليس واحداً بالنسبة لكل العلوم الإنسانية، بل يتفاوت عددها ونوعيتها بين علم إنساني وآخر. كما تتضح أهمية تطبيق مبدأ بالنسبة لعلم إنساني أكثر من علم آخر. ومن هذه المبادىء فكرة الزمان، فكرة التطور، الجدل، الضرورة، الاحتمال، التقدم، المسار، القانون، الوعي... الخ. إن هذه الأسس ذات طابع فلسفي خالص. كما أن طريقة افتراضها وطرحها كنواة لفهم وتفسير الظواهر الإنسانية يعبر أيضاً عن منهج فلسفي خالص. ويعني ذلك أن الدراسات الإنسانية عندما حاولت أن تصبح علوماً بادرت بارتداء زي علمي خارجي تحاكي به العلوم الطبيعية، إلاّ أن دراسة هذه الدراسات دراسة من المستوى الثاني يكشف أنها لم تتخلص بعد من روح الفلسفة التي تسري في بنيانها ودم الفلسفة الذي يجري في شرايينها.

المستوى الثالث: تصورات العلوم الإنسانية: يأتي في مقدمة هذه التصورات العلية والحتمية. تشير العلية إلى أمرين، الأول أن لكل علة معلول، والثاني أن نفس العلة تؤدي إلى نفس المعلول. بينما تشير

الحتمية في معناها العام إلى أن الظواهر تخضع في إطراد حدوثها لنظام محكم لا تحيد عنه، بمعنى أن ظاهرة ما لا تحدث إلاّ في حالة توفر شروط بعينها، ومن ثم يستحيل أن تحدث هذه الظاهرة ما لم تتحقق هذه الشروط.

إن القول بالعلية أو السببية بالإضافة إلى الحتمية، أو محاولة الكشف عن وجودهما داخل وقائع الظواهر الإنسانية يعبر عن رغبة الباحثين في الدراسات الإنسانية في تحويلها إلى علوم. لكن هل يستطيع الإنسان أن يهتدي إلى تتابعات سببية في سلوكه؟ وهل تنطبق الحتمية على الإنسان حقاً؟ إننا نلاحظ أن أغلب أفعال الإنسان تعبر عن الاعتقاد بالغائية فهل إذا طبقنا السببية على أفعاله نلغي القول بالغائية وهي تصور هام لتبرير الفعل الإنساني؟ ألا يتعارض القول بحتمية حدوث الظواهر الإنسانية مع القول بتمتع الإنسان بالحرية؟

إنها تساؤلات كثيرة يضعها الفيلسوف الخالص كما يضعها فيلسوف العلم، ليس على سبيل الترف العقلي، بل لمحاولة الإجابة عنها. أليست الفلسفة سؤال وجواب؟

الفصل الثالث

الفلسفة
وتطور الخطاب العلمي

الفلسفة وتطور الخطاب العلمي

نهدف في هذا الفصل إلى رصد الخطاب أو المقال العلمي الذي كان يجري في أذهان العلماء على هيئة فروض تتحقق في أروقة المعاهد العلمية، ثم يتكون خطاب العلماء بلون النتائج والنظريات التي توصلوا إليها. وكما أشرنا في الفصول السابقة كان العلم نتاجاً للسؤال الفلسفي، ومن ثم فالعلاقة جد وثيقة بين العلم والفلسفة، بل إن خطابهما في أغلب الأحيان خطاب واحد. لنكرر تصديرا لهذا الفصل ما نتصور أنها معالم للتوحد بين الفلسفة والعلم خلال عصور وعهود متعاقبة.

قلنا إن الفلسفة تأمل دقيق ومتسق في أحوال الكون جميعاً ـ أو في ظاهرة من ظواهره ـ بغية إدراك عناصر ما نتأمل وفهم وتأويل ما يحدث، ثم صياغة نسق فكري أو نظرية تفسيرية نصف ما يحدث ولـمَ تم حدوثه على هذا النحو دون غيره. وتعد الفلسفة بهذه الصورة والمنهاج مدخلاً ملائماً لكل العلوم بما تشمله من فروض تقترحها ونتائج تحققها. كما قلنا إن طرح أسئلة والبحث عن إجابات هو أشهر أساليب البحث الفلسفي، وقد شكل هذا الأسلوب رصيداً تأسيسياً لقيام بعض العلوم عندما تتسم هذه الاجابات بنوع من الثبات والتماسك والنسقية. ولطالما جاءت نتائج بعض العلوم ونظرياتها إرهاصاً لطرح أسئلة فلسفية جديدة تفتح أفاقاً واسعة أمام البحث في صورتيه الفلسفية والعلمية على السواء.

أما العلم فهو نشاط عقلي وتجريبي معاً يسعى الإنسان من خلاله إلى تفسير وفهم ما يحيط به من ظواهر بطريقة منظمة ومرتبة. والخطاب العلمي - أو المقال العلمي - هو تصوير لموقف الإنسان في عصر بعينه تجاه سعيه الدائم للبحث عن السنن والقوانين التي تحكم العالم بوصفه نسقاً مركباً. ويستند البحث هنا إلى ملكات الشك والنقد والتمحيص والاستدلال المنطقي في اطار التمسك بالروح العلمية. تلك الروح التي متى توفرت حققت نقلة نوعية في طريقة التفكير والتدبير.

ولما كان الخطاب يعني من حيث اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام، وقيل هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه، والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس. وفصل الخطاب هو القول الفصل الجامع المانع أي ما ينفصل به الأمر من الخطاب. لما كان ذلك كذلك فإن الخطاب العلمي يأتي في غالب الأمر نتاجاً للمستوى الحضاري الذي يعبر عنه، لغة واصطلاحاً، عقيدة وايديولوجية، علم خالص وتطبيقاته. ومن ثم لا نتوقع للخطاب ثباتاً، وإنما ينطوي هذا الخطاب دون قصد من ممثليه على روح النمو والتطور، روح المعرفة العلمية، روح العصر الذي يمثله كحلقة في سلسلة.

(أ) المراحل المبكرة:

كان الخطاب الديني والفلسفي يحتويان الخطاب العلمي في مصر القديمة وفي الهند ولدى اليونان. فالفلسفة وأداتها القريبة العلم لا ينفصلان عن الدين بل يعملان في كنفه. وكان العلم القديم كما نجده في

الوثائق الرياضية والفلكية يلقن لطلابه من قبل الكهنة والكتبة في مدارس ملحقة بالمعابد. كان العلم إذن جزءاً من الحكمة الدينية والفلسفية.

إن البحث العلمي - إن صح هذا التعبير - في مصر القديمة كان بمثابة ترجمة لمفاهيم ومبادىء أساسية دينية يدور في فلكها. فالمعابد والمقابر تقام على أسس هندسية تضمن لها الخلود بحسب الغاية من انشائها ومادة صنعها، أما البيوت والمنازل فترتبط بحياة أرضية مؤقتة وزائلة. وفي اليونان القديمة كانت رغبات الآلهة التي تقبع فوق الأولمب تتحقق على نواصي البشر وكان كل مسعى لبني البشر يأتي تلبية لهذه الرغبات. أما في بلاد المشرق في الصين والهند فقد ظهرت فلسفات دينية أو أديان في ثياب فلسفية لا تفرق بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعي، فالحنين إلى الوجود إلى نور المعرفة يجمع بين الطرفين ويتحول الواحد إلى الآخر حسب درجة إخلاصه وتوهجه على طريق اليقين. كما ذهبت تلك المذاهب (الدين فلسفية) إلى إثبات قيمة الإنسان وقيمة الحكيم المتحرر وأهميته في خطوة تشير إلى نزول الآلهة إلى الأرض وتوحدها بالكيانات والكائنات في كل واحد. وهنا يصبح ما هو علمي مجرد رصد لتجلي الآلهة فينا، أو رصد لمكانة الإنسان الروحية في هذا الوجود.

(ب) الفلسفة والعلم في اليونان:

يعد «طاليس» الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد خير مثال نبدأ به الحديث عن الخطاب العلمي لدى اليونان، فقد ظهرت لديه الرغبة واضحة في البحث عن مبدأ واحد يرد إليه الأشياء ويفسر من

خلاله حقيقة ما يحدث من تغيرات حول الإنسان. وقد اصطنع التأمل العقلي النظري سبيلا لبحثه ولعرض آرائه. كما كان اهتمامه بالتوصل إلى إجابات عملية للأسئلة التي تدور حول ماهية الكون وطبيعة سير الأحدث فيه، دافعاً للتخلص مما قنعت به الحضارات القديمة من ركون إلى سلطات كهنوتية. بل إن «طاليس» ويونانيين آخرين اهتموا بالتفسيرات المتصلة بالطبيعة لمعرفة أصل العالم. توصل «طاليس» خلال تفكيره النظري إلى أن الماء هو الأصل المادي للوجود، وأن وجوده ضرورة حيوية لكافة مظاهر الحياة، ورغم قول سائد بافتقار مسلك «طاليس» إلى التجربة كأساس مدعم لما يفترضه، إلا أنه يحمد له وطلابه دراستهم لبعض الظواهر المتاحة في عصرهم مثل أرض الشواطىء، ومواد الطين الرسوبية، وظاهرة بخر المياه وتكثفها، وتغير درجات الحرارة طوال العام. فقيامه بهذه المحاولات يشير إلى تغير النظرة تجاه الكون، كما يشير إلى قدرة الإنسان على رصد ما يحدث من حوله، وحقه في إعمال العقل والاستدلال على طبيعة ما يحدث. إنه تحوّل خطير في دور الإنسان يحمل معه أول بوادر وملامح لخطاب علمي إنساني.

وسرت الروح العلمية ـ رصداً ونقداً ومقارنة ـ إلى طلابه، حيث لاحظ أحدهم، وهو «أنكسيماندرس» أن الطبيعة تنطوي على متضادات، إنها تجمع بين الساخن والبارد، بين الرطب والجاف، بين الخفيف والثقيل، كما تجمع بين الحياة والموت. . . وقد انتهى «انكسيما ندرس» بعد عقد عشرات المقارنات ورصد آلاف الملاحظات إلى أن العالم يتكون في الحقيقة ـ ليس من الماء فقط كما اقترح أستاذه وإنما ـ من كميات مختلفة ومركبات تعود في الأصل إلى عناصر أربعة هي التراب

والماء والهواء والنار.

وحاول تلميذ آخر لطاليس هو «انكسمانس» أن يرد الكثرة إلى وحدة كما فعل أستاذه، وإن كان قد اقترح أن يكون أصل العالم هو الهواء. لقد انصبت ملاحظاته على دورة الهواء، إن الهواء يتكثف فيتحول إلى ماء، والماء يتجمد فيصير ثلجاً، ويعود الثلج ليتبخر فيصبح هواء من جديد.

إن «طاليس» قد أسس مدرسة تتصف بالروح العلمية، إنه يقترح حلاً، ويقترح تلامذته حلولاً أخرى، لقد استفادوا منه منهج البحث القائم على الملاحظة والمقارنة، ولم يسلموا بما وصل إليه من نتائج. إنها روح جديدة هي أساس قيام العلم كنشاط حي نام متطور لا يتسم بقدسية أو دوجماطيقية أو جمود.

وكان تأمل العالم الطبيعي أيضاً هو نهج الفلاسفة قبل «سقراط» حين رأى «بارمنيدس» ـ في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ـ أن العالم ثابت ثباتاً أبدياً. كما رأى تطابقا بين الفكر والوجود، وأن محاولة تصور فكرة دون وجود أو تصور وجود دون فكر يعد أمراً مستحيلاً. إن الوجود عنده ملاء ومن ثم فليس هناك خلاء على الاطلاق. إن الظواهر المتكثرة لا تعنى شيئاً في الواقع، وأن ما يتمتع بواقعية حقيقية هو ذلك الوجود الثابت والمتجانس.

وفي المقابل اتخذ الخطاب العلمي لدى «هيرقليطس» [536 ـ 470 ق.م] لوناً آخر من التأمل، إنه يتوقف عند تأمل الظاهر المتغير ويرصد حركة وصيرورة سرمدية في أرجاء العالم. ليس ثمة شيء ساكن، إن كل

الأشياء من حولنا، بل والعالم بأكمله في حالة تغير مستمر. فالتغير إذن والصيرورة هو الأمر الواقعي في نظره.

وبلغ التأمل الأوج لدى المدرسة الفيثاغورية في طرحها نظرية للأعداد أدت إلى محاولة مثمرة لاكتشاف قوانين قابلة للصياغة الرياضية في أنحاء العالم الطبيعي. وعندما تكرر نجاح هذه المحاولة أدت بالفيثاغورية في النهاية إلى إدراك أن العلم يجب أن يستخدم الرياضيات لغة يعبر بها عن أفكاره. والفلسفة الفيثاغورية كانت فلسفة ثنائية تميز بوضوح الفكر عن الحواس، تميز بين النفس والجسد، بين الصور الرياضية للأشياء ومظاهرها الحسية. وإنتهت الفيثاغورية من ذلك التمييز إلى أن حقيقة وجوهر جميع الأشياء هي الأعداد. كما أن العالم يسوده نغم بين جنباته يعبر عن النسب الرياضية التي تصور العلاقة بين عناصره ومكوناته.

واحتوى الخطاب العلمي الفيثاغوري على أطياف دينية وأخلاقية بالإضافة إلى الرياضيات لغة العالم. فالنفس عندهم خالدة، وهي التي تضفي انسجاماً على الجسد وانطباعاته الحسية المشتتة، وهذا هو دور الأخلاق والسياسة بالنسبة للمجتمع. وقد وجد الخطاب العلمي الفيثاغوري صدى طيباً في الأوساط الفلسفية الخالصة والدينية والصوفية ولدى علماء الرياضيات على السواء. لقد كانت رؤيتهم شاملة تجمع الكل المتكثر في واحد عماده الانسجام بين العدد والنغم.

وجاء «أفلاطون» [428 ـ 348 ق.م] وهو أحد أعظم الفلاسفة اليونان، ليضع معالم خطاب فلسفي علمي يسود كل العصور. ولا ندري هل سيادته لعصور عدة، يعود إلى تلونه بلون كل عصر، أم لأنه نال

اعجاب فلاسفة ـ أو بعض فلاسفة ـ كل عصر.

نسب «أفلاطون» والأفلاطونيين الحقيقة الكاملة إلى عالم من الصور ـ المثل أو الأفكار ـ مجاوز لعالمنا الحسي والادراكي أو عالم الإدراك الحسي.فهذاالعالم مجرد ظل للواقع الموضوعي أي عالم المثل. واحتلت الرياضيات مركزاً وسطاً بين هذين العالمين، وإن كانت علاقتها أوثق وأوضح بالأشكال والأعداد في عالم المثل منها بعالم الأشياء المحسوسة.

انطوى الخطاب الأفلاطوني على أن الرياضيات هي لغة العلم المنشود الذي نقرأ بها الواقع قراءة موضوعية من ناحية، كما أنها سلم نرتقي درجاته إن شئنا المعرفة الحقة في عالم المثل. والرياضيات أيضاً من حيث هي تناسب وتعادلات هي التي تحدد الأبعاد الجمالية في الموضوع الفني، وقد يكون هذا الموضوع موضوعاً محدوداً، وقد يمتد ليشمل العالم بأكمله. كما انطوى الخطاب العلمي لدى أفلاطون على أهمية أن منح الله الإنسان عقلاً ومن ثم قدرة على التفكير العقلاني. وفي المقابل خلق الله العالم على نحو عقلاني، وإنه بمقابلة، أو بالأحرى بمطابقة، ما هو عقلاني في الإنسان وفي الكون يستطيع الإنسان أن يدرك وأن يفهم الصورة التي يسير عليها الكون. ويتم له العلم الذي يريد.

وأصبح الخطاب العلمي على أيدي «أرسطو» [384 ـ 322 ق. م] أكثر واقعية واحتكاماً إلى بنية الواقع المشاهد. فالميزة الكبرى لأرسطو أنه جعل الطبيعة (العناصر الأربعة، حركة الأجسام الأرضية والسماوية... إلخ) مادة للبحث العلمي. ويعني ذلك إضافة الخبرة إلى التأمل الذي ظهر جليا في المدارس السابقة. لقد اكتسى خطاب «أرسطو»

بعشرات الأمثلة والملاحظات لتفسيرات يقترحها وتأويلات يراها، بالإضافة إلى وضوح الهيكل المنطقي اللازم لعرض أفكاره.

قسم «أرسطو» العلوم إلى نظرية تنشد المعرفة التحليلة، وعملية تهدف إلى تحديد قواعد إرشاد السلوك، وأدبية فنية تعين قواعد العمل الفني أو الأدبي القويم. أما المنطق (علم التحليل) فهو مدخل أساسي لكل العلوم، إنه يضع شروطاً ينبغي مراعاتها لكل تفكير سليم ينشد الصدق واليقين. فإن بحثنا عن العلم ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ فهو عند «أرسطو» كل معرفة برهانية تتقصى علل الأشياء. وسبيلنا لتحصيل هذا النوع من المعرفة هو الاستدلال القياسي الذي ينطلق من مقدمات يقينية في ذاتها. لهذا يختلف أسلوب العلم والعلماء عن أسلوب الجدل، فالأخير ينطلق من مقدمات محتملة لا تهدف إلى تحري الصدق بقدر ما تهدف إلى تحقيق نصر على خصم أو مجادل. إن الصورة المثلى للاستدلال وعرض الحقائق عند «أرسطو» تتمثل في قياس ينتقل من قضيتين (مقدمتين) إلى قضية (نتيجة) لازمة عنهما بالضرورة.

أما العلل التي يهدف البحث العلمي إلى اكتشافها فإنها تقع في أربعة أصناف: علل مادية تصنع منها الأشياء، علل فاعلة (تعد سبباً في جود الأشياء)، علل صورية (بمثابة جوهر أو صورة لكل شيء) وعلل غائية (تشير إلى الهدف أو الغاية من وجود الشيء). وانتهى «أرسطو» من هذا التقسيم ـ مخالفاً أستاذه أفلاطون ـ إلى أن كل موضوع ينتمي إلى عالم الحس هو بمثابة توحد بين مبدأين أساسيين: المادة والصورة أو من العناصر المادية الأساسية اللازمة لتكوين هذا الموضوع، بالاضافة إلى الجوهر أو الماهية التي تشكل نوعه وخواصه الأساسية وتميزه عن غيره

من الموضوعات.

شكلت آراء «أرسطو» في الطبيعة والمنطق أساساً لخطاب علمي ساد عصوراً تالية له. فلقد استحدث منطقاً للتوفيق بين الآراء، وللتسليم بالنتائج طالما أنها لازمة بالضرورة عن المقدمات، تلك التي نسلم بيقينها سلفاً. ومن ثم يصبح لبديهيات هندسية واضحة بذاتها أن تقودنا من خلال الاستدلال إلى وضع مبرهنات لازمة عنها.

إن «أرسطو» علمنا من خلال فلسفته وخطابه العلمي كيف ينطلق الإنسان من محتوى الخبرة الذاتية (ملاحظات ـ تجارب ـ خبرات) إلى التوصل لحقائق عامة عن الطبيعة وعن الإنسان. ومن الملاحظ أن تأثير خطابه ظل يتردد صداه في الفلك والرياضيات حتى القرن السابع عشر، وفي الكيمياء حتى القرن الثامن عشر. ومهما وجه لأرسطو من انتقادات لاحقة، فإن فضله يتمثل في أنه أضاف نظرية، وأي نظرية في العالم ـ هي محاولة تقبل التصويب ـ خير من لا نظرية.

(ج) مدرسة الاسكندرية [اقليدس نموذجاً]:

كان «اقليدس» [300 ق.م] أرسطيا في منهجه حين أعطى الصورة القياسية لبراهينه الهندسية، فكما بين «أرسطو» في تحليلاته أن كل نظرية يقينية أو برهانية تقوم على قبول عدد قليل من المقدمات أو المبادىء تبدأ منها البرهنة على كل القضايا القابلة للبرهان، فإن «اقليدس» طبق تعاليم «أرسطو» هذه عندما جمع نظريات القدماء المبعثرة وقدم الهندسة على نظرية الأعداد واشتق الأخيرة من الأولى متأثراً بالفيثاغوريين ونسَّق هذا في بناء محكم الحلقات. يتوقف في هذا البناء برهان كل نظرية لاحقة

على نظريات أو مبرهنات أخرى سبق إثبات صحتها. وتستند جميع القضايا إلى أسس ومقدمات ـ أصول ـ محددة قليلة العدد، نسلم بها دون برهان. لقد ظل خطاب «اقليدس» البرهاني الخطاب الوحيد المطروح على الساحة الفكرية لقرون عديدة، حيث كان يمثل نهجاً وحيداً للبرهان الرياضي، كما أنه كان يمثل غاية كل علم حين يكون على نفس المنوال.

قامت هندسة «اقليدس» على أساس أن السطح مستو، ومن ثم فالخط المستقيم هو معيار التعامل بين النقاط التي تقع على السطح. بدأ«اقليدس» في اقامة نسق هندسي على هذا الأساس فوضع مجموعة تعريفات وبديهيات ومصادرات، أخضعها لمجموعة من قواعد الاشتقاق ذات الطابع المنطقي وانتهى إلى استخلاص مجموعة من القضايا أو المبرهنات. ومن تعريفات «اقليدس»: النقطة ما ليس له أجزاء أو أبعاد، الخط طول بلا عرض، الخط المستقيم هو الخط الذي يقع بين نقاط طرفية بالتساوي. أما المصادرات فمنها: يمكن مد خط مستقيم من نقطة إلى نقطة أخرى، يمكن مد خط مستقيم إلى ما لا نهاية، كل الزوايا القائمة متساوية. وهناك المصادرة الخامسة التي فجرت انتقادات لنسق «اقليدس» جميعه في العصر الحديث وتنص على أنه «إذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين آخرين، بحيث كان مجموع الزاويتين الداخليتين الموجودين من جهة واحدة أقل من قائمتين، فإن هذين الخطين المستقيمين يلتقيان إذا امتدا من جهة هاتين الزاويتين». ومن بديهيات «اقليدس»: الأشياء المساوية لشيء معين متساوية فيما بينها، الكل أكبر من الجزء الذي ينطوي تحته. وقد بلغ عدد البديهيات 28 قضية. يشتق «اقليدس» من المقدمات السابقة مجموعة من المبرهنات، يتم البرهنة

على صحتها باعتبارها مشتقة أو مستنبطة من الحدود والقضايا الأولية؛ وذلك من خلال ثماني خطوات تبدأ بذكر منطوق المبرهنة، ومرورا بالاستعانة بأشكال مرسومة، وافتراض صحة القضية... وانتهاء باعلان النتيجة.

ويلاحظ على نهج ومنهج «اقليدس» أنه ظل معياراً لنسق الاستنباط لدى علماء الرياضيات من بعده، لكن الملاحظة الأهم التي نتوقف عندها هي أن نهج «اقليدس» كان طريقة عرض لا طريقة كشف. العرض يقدم ما هو موجود بالفعل من معارف ولا يضيف جديداً، أما منهج الكشف فهو ما يكشف عن مكتشف جديد. ويبدو أن ما اعتور خطاب «اقليدس» من عيوب تم اكتشافها في مراحل زمنية لاحقة كان يعود في الأصل إلى أنه جمع في منهجه وفي خطابه بين الأفكار والمبادىء الأولية وهي صورية وبين رؤى اختبارية واقعية.

إن ما قدمه «اقليدس» رغم وضوحه في التعليم التقليدي في الهندسة إلا أنه لا يشكل نسقاً رياضياً منطقياً خالصاً، فالطابع المنطقي جزئي يضاف إليه طابع اختباري واقعي. مثال ذلك ما نقوله عن التطابق، حيث ينص التعريف التقليدي؛ «يكون الشكلان متطابقين إذا أمكن وضع كل منهما منطبقاً على الآخر» فهذا التعريف يشير إلى فكرة أن هذين الشكلين «جسمان صلبان» يمكن نقل كل منهما دون أن يطرأ تغيير على شكله أو حجمه. التطابق هنا عملية مادية وليست صورية.

إن خطاب «اقليدس» ساد لفترة طويلة لأنه كان الأقرب للإدراك العام، ولارتباطه بنهج «أرسطو» الأوحد. لكن عندما راح العلماء يتأملون عناصر الخطاب هالهم أن «اقليدس» أخفق في وضع بعض التعريفات

والبديهيات وضعا دقيقا وصورياً. كما احتوى نسق «اقليدس» على براهين غير وافية وتعليل ذلك أنه قدم براهين غير محكمة عن أشكال مرسومة بدقة. لقد كانت هناك أشكال هندسية بذهنه اقتبس في اطار خواصها أشكالاً واقعية معروفة، إلا أنها لا ترتبط بالبديهيات. قد تمثل هذه الأشكال عوناً للفكر والذكراة إلا أنها لا يمكن أن تكون أساساً للاستدلال.

(د) ـ العصور الوسطى والعلم العربي:

عانى الخطاب العلمي من تدهور واضح في محتواه وأهدافه، فقد كانت هناك صعوبات تواجه نهضة العلم في بواكير العصور الوسطى منها:

1 ـ الاحساس برهبة سلطة التقاليد ممثلة في سلطة الكتاب الاغريق الذين باركتهم الكنيسة، وكان على الجميع أن يسلم بأن جوهر المعرفة الطبيعية قد أرسى بصورة نهائية، وليس هناك جدوى من التعمق في أسرار الطبيعة بأكثر مما تسمح به الكتابات المقدسة.

2 ـ غياب أو تدهور التعليم المنتظم لأساسيات العلوم الرياضية والطبيعية.

3 ـ نظرة المسيحية في بداياتها إلى العلم بكثير من التشكك نظراً لأصله الوثني.

4 ـ عدم وضوح صورة محددة للمنهج العلمي، الذي يتمثل في المزج بين الخبرة المكتسبة وطرح افتراضات ثم محاولة التحقق منها.

وفي الوقت الذي عانى فيه العقل الأوروبي من ركود في مطلع العصور الوسطى كان الصينيون قد فاقوا أقرانهم في الغرب، إلا أن أغلب

انجازاتهم كانت تطبيقات أكثر منها علوماً نظرية. ويعود السبب إلى الفلسفة الصينية التي لا تفرق بين أبعاد تخص الإنسان وأخرى تخص الطبيعة، بل إنه يمكن تصور العالم بوصفه كائناً عضوياً عظيماً ينطوي على خمسة عناصر: الماء والنار والمعدن والخشب والتراب بالإضافة إلى قوتين أساسيتين [بين، يانج] تتفاعل جميعها بصورة دائمة وهي تحقق مركباتها المختلفة. ويكمن عيب الفكر العلمي والرياضي الصيني في أنه كان يفتقر إلى منطق البرهان، وإلى ما يشبه كتاب «الأصول» لاقليدس و «المجسطي» لبطليموس. كما كان ينقصه نظام الترقيم الهندي العربي ونظام الصفر حتى القرن الثالث عشر.

وتولى العلماء العرب قيادة الحركة العلمية منذ القرن الثامن حتى نهاية القرن الرابع عشر. كان الخطاب العلمي في هذه الحقبة عربياً لغة وتأليفاً وابتكاراً. ولما كان الخطاب العلمي ينطوي على نهج العلماء ومسلكهم وكشوفهم فقد جاء معبراً عن العلم العربي الذي تجاوز ما كان في الغرب وفي الصين معاً في مجالات الفلك والكيمياء والرياضيات والطب والبصريات. كانت الحقائق والنظريات والأبحاث العلمية للعلماء العرب أكثر تقدماً منها في أي مكان آخر. ويكفي في التدليل على ذلك أن العلم العربي جمع بين اكتشافين في غاية الأهمية: الأول النظام المكاني لكتابة الأعداد الصحيحة والتي يمكن تمثيلها جميعاً عن طريق الرموز العشرة: من صفر إلى تسعة. الثاني هو استخدام جيب الزاوية كمقياس للقوس بدلاً من الوتر الذي كان اليونان يستخدمونه لهذا الغرض.

الحسن بن الهيثم نموذجاً:

يمثل الحسن بن الهيثم [965 ـ 1020] علامة فارقة في تاريخ العلم.

لم يكن مجرد عالم يكرر ما سبقه إليه غيره. وإنما هو عالم مجدد على مستوى المنهج والنظرية، وضع أصول منهج جديد جمع فيه بين الاستنباط والقياس، وأضاف للعلم نظرية جديدة في البصريات. وقد توفرت له أسباب التجديد في روح الخطاب العلمي في عصره وما تلاه من عصور لأن العلم عنده لم يكن نقلاً عن أسلافه من العلماء أياً كان حظ هؤلاء من التوفيق، وإنما العلم بحث وتمحيص ونقد. وكان أبلغ درس علمنا إياه «ابن الهيثم» ينطوي على موقفين؛ الأول يجب على العالم ألا يسترسل فيه مع طبعه في حسن ظنه بغيره من العلماء. والثاني ألا يسترسل مع طبعه في ثقته بنفسه.

هذا نموذج طيب للعلم العربي يبشر بتقاليد جديدة للبحث العلمي هي: الشك، تتبع الحجة والبرهان، النقد، وضع سلطان الحق فوق كل سلطان. وقد انعكست هذه التقاليد في تراثه العلمي ما بين تصوره لمنهج البحث العلمي وخصائص التفكير العلمي. وبيان ذلك أن «ابن الهيثم» قد عاصر انقسام العلماء إلى فريقين بصدد تفسير كيفية الابصار، حيث ذهب الرياضيون إلى أن الإبصار يتم بخروج شعاع من البصر إلى المبَصْر فتتم الرؤية، بينما رأى الفلاسفة أن الإبصار يتم بورود صورة المبصر إلى البصر فتتم الرؤية. فكيف كان موقف «بن الهيثم» من أقوال السابقين؟ فنّد «إبن الهيثم» الرأيين وقال برأي ثالث متفرد يعد نظرية تعرف باسمه حتى الآن. رفض الرأي الأول قائلاً: إذا كان الضوء الساطع يؤذي العين وتعجز عن استقباله فكيف تكون مصدرا له؟ وهل يمكن لعين إنسان أو عيون البشر جميعاً أن تصدر عنها أشعة متلاحقة حين كل طرفة عين لإدراك كل ما حول الإنسان. كما رفض الرأي الثاني لأن الصورة لن تأتي

للعين إلا في وجود وسط مناسب هو الضوء.

توصل «ابن الهيثم» إلى أن للضوء مصادر عدة ـ الشموع، المشاعل، الشمس، القمر ـ ثم ينعكس الضوء على ما يبصر الإنسان أو الحيوان ليحمل صورته إلى العين. ورأي ضرورة أن تكون للعين القدرة على تركيز أشعة الضوء في بؤرة، ولن يتحقق ذلك إلا إذا كانت العين تقع عند رأس مخروط تتجمع عنده الأشعة، وإن أقوى هذه الأشعة هو الشعاع العمودي أو «الشعاع المركزي». وكان لنظريته تأثير غير عادي على رواد العلم في الغرب وظلت أساساً نظرياً لتفسيرات وتعليقات بالاضافة إلى كونها مصدراً لصناعة كثير من العدسات والمرايا والأجهزة. بالاضافة إلى أنها دفعت بعلاقة الإنسان بالكون إلى مدى أبعد.

كان ما تم على يد «ابن الهيثم» وشراحه من الأوروبيين يمثل محوراً أساسياً في الخطاب العلمي، فقد تغيرت الطريقة التي ينظر بها الناس إلى العالم من زاوية فلسفية ـ وليس من حيث الرؤية البصرية فقط ـ فقد أتاحت التقنيات الجديدة التي تستند إلى نظريته في البصريات اعادة اكتشاف العالم من خلال المقارنة النسبية وعلم للهندسة جديد، وبيان ذلك أنه أمكن تقييم الأحجام النسبية لمختلف الأشياء عن بعد، وأصبح من الممكن إعادة تشكيل الأجسام بدقة وثقة في أكثر من مكان. ويعد ذلك فتحاً جديداً إذا علمنا أن الفكر الأرسطي السائد كان يسبغ ماهية بعينها على كل موضوع لا تتبدل ولا تتغير، وليس ثمة علاقة بين الماهيات بعضها ببعض، لكن علاقتها فقط بالله وحده كغاية.أما الخطاب الجديد فيشير إلى علاقة يشيدها الإنسان ويتحكم فيها، علاقة تنشأ بين الأجسام التي تشغل حيزاً مكانياً واحداً وقابلة للقياس.

وكان منهج البحث العلمي عند «ابن الهيثم» يستند إلى التجريب أساساً ينطلق منه لتفسير حدوث وقائع ظاهرة ما على نحو معين، وسبيلاً للتحقق من صدق الفروض العلمية. والتجريب بالاضافة إلى الاستدلال العقلي هما عمادا كل تفكير علمي.

يبدأ البحث العلمي عنده بتطهير العقل من كل ما يحويه من أفكار شائعة حول موضوع البحث، مخافة أن توجه بحثه إلى غير ما يقتضيه منهجه. وهذا أمر قال به بعد ذلك «فرنسيس بيكون» و «ديكارت». ثم يبدأ في الاحتكام إلى الملاحظة الحسية فهو لا يصل إلى حقيقة الأشياء إلا من موضوعات يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية. والتجربة عنده مكملة للملاحظة، ولها وظيفتان: الأولى استقراء القوانين أو الأحكام العامة والثانية التحقق من صحة نتائجها القياسية. ومن تجاربه الشهيرة والتي تحسب له: تحليل العلاقة بين الهواء وكثافته، ودرس بقوانين رياضية فعل الضوء في المرايا الكرية وأثناء مروره في العدسات الزجاجية الحارقة، كما توصل من خلال تجاربه إلى الخزانة المظلمة ذات الثقب. كان «ابن الهيثم» معنيا بصنع آلاته التي يستخدمها في تجاربه ويطوّر الموجود منها.

ويتسم سلوك «ابن الهيثم» العلمي بطابع الموضوعية ونزاهة القصد، ومن المأثور عنه أقوال يعكس بها خطابه العلمي:

يقول: «الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده» كما يقول في موضع آخر «ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا إتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء».

(هـ) عصر الثورة العلمية:

اكتملت في هذا العصر للخطاب العلمي خصائصه التي تدور حول طبيعة علاقة العقل بالعالم خلال عمليات تربط بين الفلسفة العميقة والتحقق العلمي والتجريبي الرشيد. ومن هذه العمليات التي اكتست بها ملامح هذا العصر التنظيم السببي، التحقق التجريبي، ربط درجة الصدق بمدى التحقق، التحقق بالبرهان، والبرهان بالمعطى، والمعطى بالكمى المعادل له الآن أو في المستقبل.

لقد أصبح العلم في هذا العصر بمثابة تنمية للمعرفة المتعلقة بالعالم الطبيعي نحو اليقين، على أن تصنف هذه المعرفة في صورة منهجية. وأصبح تاريخ العلم وصفا وتفسيراً لتطور تلك المعرفة. وإذا كان يمكن النظر إلى العلم بصفة عامة على أن نشاط تراكمي وتقدمي في آن واحد، فإن ذلك يأتي على هذا النحو تلبية لأسئلة فلسفية عميقة. وفي الحقيقة فإن كل محاولة لتعريف طبيعة العلم تشكل بذاتها جانباً من تاريخ الفلسفة.

وقد ساد جو من التفاؤل بين فلاسفة عصر النهضة المتأخر في تصورهم لمقدرة الإنسان على فهم العالم الطبيعي والتحكم فيه. وخلال القرن السابع عشر ـ عهد جاليليو، وليم هارفي، اسحق نيوتن، روبرت بويل ـ كان هناك اقتناع كامل بين العلماء وفلاسفة العلم بأنه يمكنهم بعون من المنهج العلمي حديث العهد أن يتجاوزوا ما حققه أسلافهم في الحقبة اليونانية وفي العصور الوسطى من انجازات وكشوف علمية. ومع ذلك نشأ خلاف دار بينهم حول تفصيلات وخواص المنهج العلمي السليم.

نعرض له على النحو التالي:

1 ـ المذهب العقلي [ديكارت]:

يؤكد «رينيه ديكارت» [1596 ـ 1650] في كتابه **مقال في المنهج** بأنه ينبغي أن تأتي كل العلوم النظرية على شاكلة هندسة «اقليدس». ينبغي لعلم كالفيزياء أن يتأسس على مبادىء مماثلة للبديهيات التي تأسست عليها الهندسة، التي تم اكتشافها والتأكد من صحتها خلال تحليل منظم للأفكار الحدسية. ومثال على ذلك ما اعتقده «ديكارت» بأنه يمكن الحكم بصدق قانون القصور الذاتي استناداً إلى العقل وحده. وسيراً في نفس الاتجاه العقلاني ذهب «ديكارت» إلى أن المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات وعلى التوافق بين الأشياء وتمثلاتها في الذهن، بحيث تصبح الحقيقة مقال الذات عن الأشياء.

كان «ديكارت» يصوغ خطابه العلمي على مراحل هي: التخلص برفق من تأثير الكنيسة ـ إحياء الفكر العقلي ـ دور جديد للفلسفة ـ الشك أساس لكل عمل ـ للعالم لغة واحدة هي الرياضيات.

فقد رأى «ديكارت» أهمية عدم الدخول في معارك فكرية أو عقائدية مع الكنيسة ـ التي كانت تتبنى النهج الأرسطي في التفكير ـ حول موضوعات تدور عن صحة أو خطأ القول بوجود أفلاك سماوية، كما تدور عن مدى مصداقية ما جاء في الإنجيل. بل دعا «ديكارت» إلى تحديد المقصود بالمعرفة العلمية وإتاحتها لكافة من يحتاجها من أساتذة الرياضيات ومهندسين ورجال أعمال وغيرهم.

وراح «ديكارت» يدعو إلى قدرة العقل على إحياء المعرفة العلمية في صورة موضوعية ويقينية. وانطوت كتبه: **قواعد توجيه الذهن، مقال في المنهج، مبادىء الفلسفة** على هذه الدعوة. كان «ديكارت» ماهراً في الرياضيات بارعاً فيها، وعندما أدرك أن قضايا الرياضيات تتسم بالبساطة والوضوح واليقين، أراد أن يقيم نسقاً فلسفياً ومعرفياً على نموذج الرياضيات. ولما كانت الرياضيات تبدأ بالضرورة مما هو بديهي، ولما كانت الفلسفة أيضاً هي التي تهدينا بوضوح إلى حقيقة كل شيء، فقد رأى «ديكارت» أن إقامة نسق فلسفي معرفي على نحو الرياضيات يستلزم أولاً بذر الشك فيما لدينا من أفكار ومعتقدات، توطئة للبدء مما هو بديهي. رأى «ديكارت» إذن أن نبدأ بالشك وسيلة لبلوغ اليقين.

أوصانا «ديكارت» في **مقال في المنهج** إلى أن نعتبر ما هو محتمل زائفاً، وأن ما يوصف باليقين ممكنا، وألا نتخلى عن الشك إلا في حالة وجود البرهان. لنا أن نشك في الحواس، وقد نشك في الرياضيات إلا أن الله يضمن صدقها. ويبقى الفكر هو اليقين الوحيد. فالشك ذاته علامة من علامات التفكير. ومن ثم كان الفكر في اطار الشك النقدي وسيلة وحيدة نالت ثقة العلماء. وكان نهج «ديكارت» بعد أن استند إلى العقل ومظهره الفكر أن يبدأ بأبسط الحلول ـ بصدد حل المشكلات ـ ثم يتجه نحو الحلول المركبة أو المعقدة ثم الأكثر تعقيداً. كذلك ينصحنا بأن نفترض السبل المستقيمة لحل المشكلات قبل اللجوء للطرق المتعرجة. وكان «ديكارت» بذلك يضع خاصية هامة من خصائص المعرفة العلمية هي «بساطة الفروض».

ولم يقصد «ديكارت» بالشك أن يتوقف عند إثبات الذات بإسناد

الفكر إليها طالما أنه الحقيقة الأساسية التي تشكل متسلسلة شهيرة هي أنه: يشك ـ يفكر ـ فهو موجود. وإنما طبق «ديكارت» منهجه في الشك على السلوك الكوني، على العالم من حوله، حين أصدر كتابه **مبادىء الفلسفة** عرض فيه نظريته عن الكون كما يلي:

يتألف الكون من: مواد صلبة، وضوء مصدره الشمس، وأثير مكون من ذرات يملأ الفضاء. يؤدي دوران الشمس إلى دوران الذرات الأثيرية على شكل دوامات شمسية عبر الضوء المنبعث من الشمس. وتمتد حلقات هذه الدوامات لتشمل كل الكواكب لتدور جميعها في مدار حول الشمس. والكون على هذا النحو الديكارتي كون ميكانيكي، يحدث فيه كل شيء نتيجة إرتطام الذرات. وهذا العالم أو الآلة الضخمة تحتوي على موجودات جاءت نتيجة لتأثير الحركة التي بدأها الارتطام الكبير أو الأول، فعندما إمتد هذا التأثير إلى المادة الخاملة التي لا حياة فيها أدركها الاحساس. إن هذه الفكرة ـ افتراض خمول المادة ـ من أعظم ما قدمه «ديكارت» لأنها تعني أن المادة لا تميل إلى فعل شيء دون تأثير يقع عليها. وهو ما أشرنا إليه بالقصور الذاتي في فقرة سابقة.لكن يلاحظ أن «ديكارت» رفض فكرة «كبلر» عن الجاذبية التي تقول بأنه ثمة تجاذب بين الكواكب، وهذه نقطة تؤخذ عليه تحاشي الوقوع فيها «نيوتن» فيما بعد.

وقد عمل «نيوتن» [1642 ـ 1727] على تحويل رغبة «ديكارت» في كون يعمل على نحو عقلاني إلى حقيقة علمية طبيعية،كان شغوفاً بمعرفة سلوك الكون وتقديم مفهوم رياضي لظواهره الطبيعية دون البحث عن أسبابها المادية أو مواقعها. كان خطاب «نيوتن» العلمي معنياً بـ«كيف»

وليس «لماذا»، فقد استغرقت الأخيرة أشواطاً طويلة من تاريخ الفلسفة والعلم دون جدوى.

أجرى «نيوتن» دراسات مطولة اتفق في جانب منها مع فلاسفة وعلماء واختلف مع آخرين. اهتم بقياس الظواهر السماوية بدقة أكبر كما شارك في تطوير حساب التفاضل والتكامل مع «ليبنتز» وعنى بدراسة قياس حركة الكواكب في اطار قوة القصور الذاتي إلى الخارج وقوة انجذابه إلى الشمس ومدى تعادل القوتين بما يحفظ لكل كوكب فلكه وموقعه. وقد اتبع «نيوتن» أسلوب «ديكارت» في التفكير، حيث كان يعوِّل على الرياضيات للتحقق من نتائج أي فرض يقترحه لحل مشكلة، ثم يستعين بالتجربة والملاحظة لاثبات صحة هذه النتائج أو فسادها. وإن كان قد خالف رأي «ديكارت» واتفق مع رأي «كبلر» حول الجذب المتبادل بين الكواكب وإرتباطه بمدى المسافة بينها، حيث افترض أن قوة الجذب تعمل في نطاق تناسب ابتعاد واقتراب بعضها عن بعض. واستطاع «نيوتن» خلال دراساته وملاحظاته استنباط كتلة كل كوكب من شكل حركته المدارية.

لقد أوجز «نيوتن» انجازاته بقوله «إن قوة الجاذبية بين كتلتين تتناسب تناسباً طردياً مع حاصل ضرب الكتلتين، وعكسيا مع مربع المسافة بينهما» وهذا يعني أن قوة الجذب تزداد كلما اقتربت المسافة بين الكتلتين. والنتيجة التي توصل إليها «نيوتن» وتعكس بعداً معرفياً يشكل خطاب هذا العصر هي أن قوة الجاذبية قوة كونية تخضع لها حركة الأفلاك، ومن ثم يتحول الكون بالنسبة لهذه القوة إلى بناء آلي ضخم تعمل فيه الجاذبية طبقاً لقانون عام. ومن ثم لم يعد العالم مجرد هيكل

تحركه قوى غير منظورة، ولم يعد الإنسان هو مركز النظام الكوني ومبعث اهتمامه، ولم يعد كوكب الأرض سوى كويكب ينطوي تحت نظام أعم وأشمل بكثير لا علاقة لنا به إلا من خلال الاستنباط الرياضي. وبقدر ما حوى الخطاب العلمي لنيوتن مجموعة محاذير تنال من مكان وموقع الإنسان في الكون، إلا أن مكانة الإنسان قد تعاظمت في خطابه عندما أشار إلى قدرته على الكشف والابتكار خلال دراسته للكون واكتشاف أسراره.

2 ـ المذهب التجريبي [فرنسيس بيكون]، [جون س.مل]

رغم أن فرنسيس بيكون [1561 ـ 1626] ولد قبل «ديكارت» ممثل المذهب العقلي. بحوالي خمسة وثلاثين عاماً، إلا أننا آثرنا أن نتحدث عن المذهب العقلي قبل المذهب التجريبي. قد تكون للثاني أولوية في معايشة الإنسان له، فالإنسان يجرب قبل أن يصوغ تصورات إلا أن للمذهب العقلي أولية منطقية من ناحية، كما أن كل ما هو تجريبي لا يتقولب في صياغة معرفية رشيدة إلا في نطاق دور للعقل بصرف النظر عن إختلافنا حول مدى هذا الدور.

قدم «بيكون» معظم منهجه في كتابه **الأورجانون الجديد** [1620] وجاء منهجه في التفكير مقابلاً لمنهج «أرسطو» القياسي، مستنداً إلى التجربة والخبرة بالوقائع الجزئية وبحث العلاقة بينها سبيلاً لإصدار الأحكام. كما جاءت نظريته في المنهج مختلفة تماماً عن مثيلتها عند «ديكارت» ذات الطابع الحدسي.

يرى «بيكون» أن على العلماء قبل الاقدام على البحث العلمي

التجريبي أن يطهروا عقولهم من كافة التصورات المسبقة. إن الباحث تواجهه مجموعة من الأوهام تنال من قدرته على التفسير وتحد من حريته في الفهم والتأويل، عند محاولته تفسير الظواهر. يحذر «بيكون» الباحثين الوقوع في أسر هذه الأوهام أكثر من أن يطالبهم بالتخلص منها تماماً لأنها جزء من طبيعة البشر، وهي أوهام الجنس وتشير إلى ميل الإنسان للتعميم والتسرع في إصدار الأحكام، وأوهام الكهف وتشير إلى سيطرة فكرة بعينها على رأس كل فرد، أما أوهام السوق فتنتج عن الاستخدام الخاطىء للغة والغموض والخلط، وأخيراً أوهام المسرح التي تنشأ نتيجة الاعتقاد في صدق الفلسفات القديمة.

يشير «بيكون» بعد ذلك إلى ما يقصده بعلاقة البحث العلمي بإجراءات التجريب فيذهب إلى أنه لما كانت غاية العلم هي إدراك العلل والأسباب أي الكشف عن الطبائع الخاصة بالظاهرة موضوع البحث، فإن ذلك يتيسر لنا متى أقمنا مجموعة من القوائم نسجل فيها مدى الارتباط بين حضور العلة والمعلول حضوراً وغياباً وتفاوتاً في درجة الحضور والغياب.

وهنا يصل «بيكون» إلى منهج الاستبعاد وهو اسهام يحسب له في تاريخ العلم ويمثل أهم سمات خطابه العلمي الذي ترك أثراً في أوساط البحث العلمي منذ أيامه حتى «كارل بوبر» في عصرنا. يعد هذا المنهج معياراً نحدد به موقفنا تجاه القوانين العلمية، ويأتي على نحوين: الأول أن نستبعد القانون العام الذي توصلنا إليه وأيدته ملاحظات سابقة متى تنافرت معه حالة جزئية واحدة. أما النحو الثاني أن نؤيد القانون العام بإثبات أن كل القوانين أو النظريات المناقضة له باطلة متى احتكمنا

للملاحظات والتجارب. وقد جاء اعتقاد «بيكون» بمنهج الاستبعاد ناشئاً عن اعتقاد آخر لديه بأن الكون يحوي عدداً محدوداً من الطبائع، وأن كل ما يحدث من أشياء جزئية هو معلولات لهذه الطبائع.

ورغم سيادة الخطاب العلمي الباكوني للاتجاه الأنجلو أميركي الذي وجده أكثر اقناعاً من مذهب «ديكارت» العقلي، فإن مدخل بيكون يعاني من أوجه نقص خطيرة أهمها: أنه من المستحيل اقامة ملاحظات بريئة من الأفكار والتصورات المسبقة، كما أن القول بأن القوانين العلمية جميعها هي نتيجة لتعميمات استقرائية نشأت عن قضايا الملاحظة هو إدعاء غير سليم.

أما «جون ستيوارت مل» [1806 ـ 1873] فقد كان معنياً هو الآخر بإرساء تقاليد منهج تجريبي يشكل به أساساً لكل بحث على النحو الذي يتصوره به صحيحاً. نشأ «مل» في مناخ مشبع بروح المذهب التجريبي، وكان أكثر تحمساً لدور الفرض العلمي ـ بالإضافة إلى التجربة ـ في تفسير ما نقوم به من ملاحظات تجاه الوقائع محل الدراسة. وللمنهج عنده وظيفتان: الكشف عن الروابط العلية بين وقائع ظاهرة ما، ووضع قواعد الاستدلال البرهاني ـ وهو هنا استقرائي ـ الصحيح.

وقد أولى «مل» الفرض أهمية أكثر مما كانت عليه في نظرية «بيكون» الاستقرائية. ويتضح دور الفرض العلمي في نسق «مل» الاستقرائي التجريبي عندما يجعل منه ارهاصاً للقانون العلمي، فهو يؤمن أن هدف العلم هو وضع قوانين عليّة تفسر ما يشاهد من ظواهر. ولا تكفي ملاحظات مكدسة أو تجارب مكررة للتوصل إلى القانون، بل لا بد من وضع الفرض. والفرض إما أن تثبت صدقه الوقائع فنقبله، أو

تنكره فنستبعده. ومعيار القبول أو الاستبعاد خمس طرق لاثبات العلاقة العلية التي يقترحها الفرض، وهذه الطرق هي: طريقة الاتفاق وتشير إلى تلازم العلة والمعلول في الحدوث، طريقة الاختلاف أو التجريب وتشير إلى أن غياب العلة يلزم عنه غياب المعلول، ثم طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، ورابعاً طريقة التغير النسبي وترصد التلازم في التغير بين العلة والمعلول زيادة ونقصاناً. وأخيراً طريقة البواقي وتحدد علة بعينها لمعلول بعينه بعد استبعاد كل الروابط العلية التي تحيط بهما والمعروفة لنا مسبقاً.

إن ما تتميز به طرق «جون مل» التجريبية هي أنها أضفت طابعاً خاصاً للخطاب العلمي في ذلك العصر، حتى إن أغلب العلوم ـ بما فيها العلوم الإنسانية ـ جعلت استخدام هذه الطرق وتطبيقها في البحث العلمي دليلاً على استخدام المنهج العلمي في صورته الرسمية. بقي أن نقول أن طرق «مل»، بل وخطابه العلمي كله كانا يستندان إلى تصور تقليدي لمبدأي العلية وإطراد الحوادث في الطبيعة.

وقد سادت التفسيرات الميكانيكية للطبيعة هذا العصر، ونرى أنها جاءت ترجمة وإشباعاً لحاجات ودوافع الإنسان حين تصوّر الطبيعة تسلك طبقاً لمنواله في الدفع والجذب والقبض. ثمة أرضية مطلقة من المكان والزمان تتحرك فوقها كتل من المادة، تدفعها قوى يمكن صياغتها صياغة رياضية حاسمة. بدا الكون آلة عملاقة تعمل بنظام، تخلو المادة فيه من أي غموض طالما أنها كرات صلبة لا تنقسم وتشكل الوحدات النهائية لعالم الواقع. ويدخل في هذا التفسير ـ كما أشرنا ـ نظام «نيوتن» الميكانيكي، ويضاف إليه تصورات «ماكسويل» و «فاراداي» عن

الكهرومغناطيسية. تشكل هذه النظم والتصورات في مجملها خطابا علميا يرضى كبرياء الإنسان ويزيد من قبضته الابستمولوجية. إلا أن هذا الكبرياء سرعان ما اهتز وانبسطت قبضة الإنسان قسراً تحت وطأة مطرقتين من اقتراح الإنسان نفسه هما نظرية النسبية ونظرية الكم.

حاول كل من «بيكون» و «ديكارت» أن يقدما منهجاً بسيطاً ومأموناً للدراسة العلمية، إلا أن الآراء المعاصرة عن طبيعة المنهج العلمي تؤكد أن للخبرة والعقل دوراً هاماً في بناء العلم، فالعقل ـ أو المخيلة ـ يوفر فروضاً نظرية بينما تقدم الخبرة العون على استبعاد ما يثبت كذبه من تلك الفروض.

كان «ديكارت» و «بيكون» يأملان تقديم منهج يكفل الصدق لكل قضية يتفوه بها أي عالم يدرك مسؤوليته عما يقول. لكن من المتفق عليه اليوم أنه لا يوجد ذلك المنهج الآلي لصنع وإبداع النظريات العلمية الجيدة. بالإضافة إلى أنه لا توجد نظرية علمية بغض النظر عن مدى اختبار سلامتها بصورة جيدة ـ تعد نظرية معصومة. إن الأكثر شيوعاً في الخطاب العلمي المعاصر توفر أساليب سليمة تسمح لنا بنقد واختبار النظريات تمهيداً لاستبعاد الفاسد منها.

(و) ـ الخطاب العلمي المعاصر:

الإنسان الناضج يبدو أكثر تواضعاً، وكلما ازداد المرء علما وحكما تمهل وتروى في إصدار الأحكام، وكلما زادت الحصيلة المعرفية للواحد منا أدرك مدى قلة زاده المعرفي في الآن عينه. ونتساءل: إن صدق ذلك على الإنسان فهل يصدق على خطابه العلمي أيضاً؟ ونجيب: لمَ لا.

لننظر في ملامح سريعة للخطاب العلمي المعاصر، ولنبحث علاقته بالخطاب السابق، وموقع الإنسان منهما. هل ما زال الإنسان العالم يطرح أسئلة ذات طابع فلسفي؟ وكيف حال الإنسان الفيلسوف العالم ساعة أن يتحقق من صدق فرض أو نظرية جديدة؟ هل يعني تبدل النظريات خطوة نحو إمتلاك ناصية المعرفة الكونية، أم يعني زيادة شكوكه ومن ثم خطوة للوراء. إن التحول المعاصر في العلم جد خطير وكبير، ونكتفي هنا بالتقديم له عبر نظريتين، ثم نفصل القول في إحداهما عبر صاحبها وهو «أينشتين» ثم نمثل لهذا العصر بأحد أشهر فلاسفة العلم وهو «كارل بوبر».

نقول إن التفسير الميكانيكي كان يفترض أن كل جسيم يحدث دفعاً أو جذباً حقيقياً محدداً، ومن ثم ينبغي - في نظر أصحاب هذا التفسير - أن يكون موضوعياً وقابلاً للقياس من ناحيتي الكم والكيف بصورة ثابتة. إلا أن نظرية النسبية تكشف أنه عند تقدير الحركة في ضوء القوة، فسيختلف تقدير هذه القوة من ناحيتي الكم والكيف باختلاف سرعة الراصدين. فلكل راصد الحق في أن يعتبر قياسه ورصده سليماً، وهكذا لا تعتبر القوى المفترضة موضوعية وإنما هي تركيبات عقلية نصنعها لأنفسنا في محاولتنا لتفهم عمل الطبيعة. ولنا عود إلى تفصيل هذا القول بالغ الايجاز عن نظرية النسبية.

وتكشف نظرية الكم عن عيوب التفسير الميكانيكي أيضاً، فقد كان يتضمن أن جسيمات الكون تتحرك في المكان والزمان، وأن حركتها محكومة بعوامل تتحرك أيضاً في المكان والزمان. إلا أن نظرية الكم أوضحت أن الأنشطة الأساسية للطبيعة لا يمكن تمثيلها على أنها تقع في

مكان وزمان، وهناك ملايين الشواهد التي تكشف عن ذلك والتي جاءت نتيجة دقة أدوات الرصد الحديثة التي تتعامل مع النشاط الذري بالاضافة إلى جرأة علماء العصر فيما يقترحونه من فروض وسبل التحقق منها، وهو ما لم يكن موجوداً في العصر السابق. ومن ثم فهذه الأنشطة الخاصة بالجسيمات ليست ميكانيكة ـ ولا يمكن أن تكون ـ بالمفهوم العادي للكلمة.

1 ـ ألبرت أينشتين نموذجاً:

أينشتين [1879 ـ 1955] هو مبتكر نظريتي النسبية الخاصة والعامة، ونعرض هنا للخطوط العامة لفكرة في النظريتين وغيرهما كنموذج لعلماء العصر. لقد كان خلال بحوثه التمهيدية يعبر بصدق عن حاجة الفيزياء إلى نظرية جديدة في الطبيعة. كانت أولى خطواته المؤثرة تحديده لسرعة الضوء كعامل ثابت للقياس بعد إطلاعه على نتائج تجربة «ميكلسن ـ مورلي» في قياس سرعة حركة الأرض اعتماداً على وجود الأثير، حيث لم تسجل أجهزة الرصد أي فرق في قياس سرعة الضوء في اتجاهين: أحدهما يواكب حركتها والآخر في الاتجاه المضاد. وثمة لزوم بين وجود الأثير وسرعة الضوء زيادة ونقصاناً، فإذا كانت السرعة ثابتة فالأثير غير موجود.

وقد كان هناك من يفترض أن حركة أي جسم بالنسبة للأثير تحدث إنكماشاً في الجسم تجاه الحركة. إلا أن «أينشتين» استغنى عن فرض الأثير ولم يجد ضرورة للاستدلال عليه، ورأى أن انكماش الجسم لا يرجع إلى الحركة ذاتها إنما يرجع إلى الحركة بالنسبة إلى مجموعة إسناد

ثابتة. ومن هنا توصل إلى استنتاج أن سرعة الضوء ثابتة بالنسبة لحركة الأرض، وبالتالي فهي ثابتة أيضاً بالنسبة لحركات جميع الكواكب. وانتقل من ذلك إلى نتائج أخرى تتعلق بالآنية أو التواقت الزمني: فلكل مجموعة اسناد (احداثيات) زمنها الخاص، وما لم نعين مجموعة الاسناد التي حددنا بالنسبة لها زمن أي حادثة فليس هناك أي معنى لهذا التحديد. ومعنى ذلك أنه لا يوجد تواقت زمني مطلق في الكون كما تدعي فيزياء «نيوتن» ليحل محله تواقت نسبي، وأن الزمان هو تسلسل حوادث استناداً إلى مرجع وأن تسلسل الحوادث ليس واحداً عند جميع المشاهدين. وقد انطوت هذه الحقائق على نتائج ابستمولوجية خطيرة.

كذلك رفض «أينشتين» فكرة المكان المطلق، فالمكان عنده مجرد نظام للعلاقات بين الأجسام وأنه لا يمكن تصوره مطلقاً خالياً من الأجسام. وإذا كان المكان الاقليدي يبدو صادقاً في المناطق الصغيرة خلال أبعاد ثلاثة، فإن «أينشتين» يرى أن المكان لا يمكن أن يكون اقليدياً في المناطق الكبيرة، بل لا بد من اضافة الزمان كبعد رابع. وقد استفاد «أينشتين» هذا التصور رباعي الأبعاد من «منكوفسكي» الذي أشار إلى أنه إذا كانت الظاهرة الطبيعية أو الحادث يتكون من ثلاثة احداثيات مكانية فلا بد من إضافة أحداثى رابع زماني، وهنا ينتفي الحديث عن مكان مستقل أو زمان مستقل. إنما هناك متصل المكان ـ زمن أو الزمكان لتحديد موضع أي حادث. ومتصل الزمكان إنما نشأ استناداً إلى هندسة لا إقليدية لا تعتمد على المستقيمات وإنما على تصور الخطوط المنحنية.

وقد استفاد «أينشتين» من التصور اللاإقليدي في الهندسة حيث انتهى إلى أن الكون محدد ولا نهاية له لأنه ينحني على نفسه، فالشعاع

الضوئي يسير في خطوط منحنية، بحيث يمكن التنبؤ بمقدار ذلك الانحناء وخاصة إذا مر الشعاع بالقرب من مادة جاذبة كالشمس مثلاً. وتعد النظرية التي قدمها «أينشتين» في الجاذبية والتي جاءت مرتبطة بفرض انحناء الفضاء، تعد أفضل من نظرية «نيوتن» رغم صدق النتائج المستنبطة من قانون «نيوتن» في الجاذبية. يعود السبب في ذلك إلى أن نظرية «أينشتين» تفترض أن الضوء لا بد أن ينحرف بمقدار معين عندما يمر قرب الشمس، وتفترض نظرية «نيوتن» أن ثمة إنحرافاً ولكن بنصف الدرجة التي افترضتها نظرية «أينشتين».

ومن جهة ثانية كانت قوانين «نيوتن» تفترض أن حركة الأجسام تتم في خطوط مستقيمة ما لم تخضع لتفسير قوة ما، ومن ثم فسرت حركة الأجسام حول الشمس بانحرافها عن الخط المستقيم بفعل قوة الجاذبية. بينما رأت نظرية النسبية التي تنكر الخطوط المستقيمة بالمعنى الاقليدي أن الكواكب تدور حول الشمس لأن دورانها هو أيسر ما يمكن أن تفعله حسب طبيعة المنطقة التي توجد فيها لا بسبب تأثير صادر عن الشمس.

وهنا نستطيع أن نرصد بعض مفردات الخطاب العلمي المعاصر، في الوقت الذي كانت فيه الشمس تبدو في نظرية «نيوتن» عن النظام الشمسي أشبه بملك على الكواكب أن تنصاع له طائعة، نجد في عالم «أينشتين» مزيداً من الطابع الفردي والنسبي. كما أن إلغاء مفهوم «القوة» الذي كان سائداً في الخطاب العلمي التقليدي لم يعد له مكان في الخطاب المعاصر، فقد أحل علماء العصر النظر محل اللمس بوصفه مصدراً للأفكار الفيزيائية. كما غابت في الخطاب المعاصر لغة العلة والمعلول التي كانت إختزالاً مريحاً لأهداف إنسانية أكثر منها علمية، كما

أن هذه اللغة العليّة لا تمثل شيئاً موجوداً بالفعل.

أما المادة التي كان لها لدى التقليديين ثبات ودوام، فقد تحللت إلى كهارب موجبة وسالبة - بروتونات والكترونات - وقد يجتمعان فيفنى أحدهما الآخر. يمكن رد المادة في نهاية الأمر إلى مجموعات من أحداث تحدث وبين كل حادثتين لا تبعد إحداهما عن الأخرى بعداً شديداً توجد علاقة قابلة للقياس تسمى الفاصل، والفاصل ما هو إلا التعبير الزماني إذا حللناه مجازاً كان البرهة في الزمان والمسافة في المكان مجتمعين. وهذا يفسر العلاقة الوثيقة بين الطاقة والكتلة، فالطاقة ما هي إلا مادة ذات سرعة عالية جداً، والكتلة ليست إلا طاقة متمركزة ذات سرعة بطيئة. وقد أرتبط بنظريتي النسبية الخاصة والعامة محاولات مضنية من جانب «أينشتين» ليقيم نظرية أعم تتوحد فيها جميع المجالات الفيزيائية بأن يربط بين النسبية العامة والفيزياء الكمية.

والحقيقة أن نظرية «أينشتين» أثارت حفيظة العلماء وفلاسفة العلم سواء من حيث المحتوى أم الشكل والنهج والمنهاج الذي تسلكه. وانقسم هؤلاء بصددها إلى عدة فرق، هناك من يراها نظرية ميتافيزيقية تتناول الكون بكامله، وفريق آخر يراها نظرية علمية فيزيائية ترفض التفسير المادي المباشر وتنظر إليها في إطار رياضي خالص. وهناك فريق ثالث رأى في النسبية نظرية علمية فيزيائية تعنى بالفلك في الوقت نفسه.

سلكت هذه النظرية أسلوباً مغايراً من حيث الصياغة بالمقارنة بالنظريات التقليدية، إنها تبدأ من فروض ذات طابع رياضي، يمكن أن تنتج عنها بوسائل وأدوات للاشتقاق مركبة نتائج تقبل الملاحظة. وتتسم فروض هذه النظرية بالجرأة والتفرد والابتكار لأنها لا تستمد من النظر في

الوقائع المشاهدة التي تدعمها الحواس وعمليات الإدراك الحسي، وإنما هي فروض جسورة تتخطى جزئيات الواقع المشاهد إلى محاولة تفسير سلوك الكون في مجمله. ومحك اختبار هذه الفروض واثبات صحتها يتمثل في التحقق من نتائجها المستنبطة إثباتاً أو استبعاداً بالاحتكام إلى التجربة.

ونظرية تأتي على هذا النحو في العلم المعاصر لا بد أن نجد لها إطاراً منهجياً معاصراً، فهي لا تتسق مع رؤى «بيكون» و «مل» كما أنها تتجاوز قواعد وإرشادات «ديكارت». إن أقرب فيلسوف علم معاصر يعد شاهداً على العصر هو «كارل بوبر».

2 ـ كارل بوبر:

يأتي «بوبر» [1902 ـ 1994] في مقدمة الصفوة من فلاسفة العلم المعاصرين. اتسمت فلسفته بطابع علمي يتسق ونظريات القرن العشرين، وإن امتدت لمعظم مباحث الفلسفة لتبدي فيها رأياً. وقد أثار بفلسفته موجة تأييد من قبل المتحمسين له في مواجهة موجة تفنيد شأنه في ذلك أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى.

يؤمن «بوبر» أن هناك عدداً قليلاً من الفلاسفة العظام، إلا أن هذا لا يمنع كل الناس من التفلسف، ففي إمكاننا جميعاً أن نفلسف. والمبحث الأساسي للفلسفة لديه هو التأمل النقدي في الكون ومكانة الإنسان فيه، ومدى قدرتنا على تحصيل المعرفة، وقدرتنا على فعل الخير والشر.ومن ثم يحدد «بوبر» موقفه تجاه الاتجاهات الفلسفية السائدة، حيث يرى أن الفلسفة ليست عبارة عن حلول لألغاز لغوية كما

يزعم الوضعيون، كما أنها ليست محاولة لتوضيح التصورات أو الألفاظ ولا لتحليلها وتفسيرها، فتلك مجرد أدوات لصياغة القضايا. كما أن تاريخ الأنساق الفلسفية ليس مجرد تاريخ لصروح عقلية تصدر عنها كل الأفكار الممكنة كما يبدو الأمر في المذاهب الفلسفية التقليدية. إن مهمتنا كفلاسفة هي الاقتراب رويداً رويداً من الصدق. وينتهي «بوبر» إلى أن الفلسفة ضرورة، والمعرفة نامية، وتحصيل الصدق كاملا ضرب من المحال، والعمل في ضوء أفكار مسبقة لها صفة القطع ليس من طبيعة التفلسف في شيء.

ومناط فلسفة «كارل بوبر» منهج للبحث النقدي ينطوي على شقين: نظرية في المعرفة ومنهج علمي. وليس ثمة تقابل بينهما، ذلك أن نهج العلم له مسار واحد هو نفس نهج المعرفة النامية. وأكثر صور الالتقاء تعبيراً عنهما هي الصيغة الشهيرة:

مشكلة (1) ـ حل مؤقت ـ استبعاد الخطأ ـ مشكلة (2).

وبيان ذلك؛ أن الطريقة التي تتقدم بها المعرفة بصفة عامة والمعرفة العلمية بوجه خاص يتم بتوقعات وتخمينات وحلول مؤقتة، إلا أننا نجد في الغالب الأعم أن تخميناتنا يمكن رفضها أو أنها لن تحل مشكلاتنا حلا كاملا، ونجد أنه حتى الحلول الجيدة سرعان ما تنشأ أمامها صعوبات جديدة تؤدي إلى مشكلات قديمة إلى مشكلات جديدة. وهكذا يمكن القول أن معرفتنا تنمو كلما تقدمنا من مشكلات جديدة. ومن ثم فإن رفض نظرية قائمة خطوة ندنو بنا نحو الصدق. إننا نتعلم من أخطائنا وهذا يكفل تقدم معارفنا ونموها.

و «بوبر» هنا متأثر بالتطورية، فالمعرفة الإنسانية ذاتها تعد جزءاً من عملية التطور، ذلك أن الإنسان ـ وإن كان يشترك مع الحيوان في نقطة بداية واحدة هي التوقعات إلا أنه ـ يتميز بمحاولته الدائبة أن يعدل ويطور ويكيف توقعاته وملاحظاته ونظرياته. وكما يتم التقدم في التطورية باستئصال العناصر الضعيفة خلال الضغط الذي تمارسه البيئة، فإن المعرفة العلمية في نظر «بوبر» تتقدم بفعالية مع تعاقب النظريات الأفضل فالأفضل ومع الكشوف الجديدة. وهنا تتضح قيمة كشف «بوبر» عن مبدأ «القابلية للتكذيب» كمعيار للتمييز بين ما هو علمي من فروض ونظريات وما هو غير علمي، وصلة هذا المبدأ بنمو المعرفة، في مقابل منهج الاستقراء ومبدأ التأييد الذي تحمس له الوضعيون والذي يعني التسليم به جمود معارفنا عند حدود لا تتخطاها.

إن أهم سمات النظرية العلمية ـ في رأي بوبر ـ هو مدى قابليتها للتكذيب، أو قابليتها للدحض والتفنيد. بمعنى أن يوجه الإنسان ـ والعالم بوجه خاص ـ كل اهتمامه للبينات والشواهد السالبة أو المكذبات حتى يتخلص من توقعاته الكاذبة ويتمسك بالصادق منها. ويشير رفض الإنسان للتوقعات الكاذبة إلى دور العقل في فهم العالم. وقد بدأ هذا الدور يتعاظم عندما تخلص العقل مما به من شوائب غيبية، وأحل محلها اتجاهاً نقدياً تمثل في اختيار الحلول أو النظريات البديلة للنظريات الفاشلة. وتسنى له ذلك باستخدام منهج المحاولة والخطأ، الذي يستبعد الخطأ باحدى وسيلتين: إما بالاستبعاد التام للفرض أو بتعديله بحيث يأخذ صيغة جديدة. فالتكذيب هو المصير المقدر لكل الفروض وعلينا أن نبتهج حتى عند تكذيب فرض كنا نتعلق به تعلقنا بأفكار الطفولة.

لا مجال اذن في نطاق المعرفة الإنسانية أو حتى العلمية لحكم قاطع أو نظرية شاملة وإنما بحث دائم عن الأفضل في مجال النظريات القائمة وتعريضها للاختبارات الصارمة، فإن صمدت للنقد بقيت معززة لفترة، حتى تأتينا بينة وحيدة مكذبة فتدفع بها إلى الوراء لتحل محلها نظرية جديدة أوسع محتوى وأشمل. وهكذا يتقدم العلم في مسيرته: مسيرة المعرفة العلمية.

ويتسق مع هذا الاتجاه إيمان «بوبر» العميق بضرورة حرية الانسان. فالإنسان الحر الخلاق هو موضوع كافة المناشط الموجودة من مجتمع وتاريخ وعلوم طبيعية. وقد دفع إيمان «بوبر» بحرية الإنسان إلى أن طوع فلسفته في نطاق هذه الحرية، فوجدنا المعرفة العلمية خلق حر، ووجدنا «بوبر» يهاجم كل نزعة تسلطية سواء كان مجالها العلم أم المجتمع. كما ألغى التنبؤ لأن أساسه التأثر بفكرة مسبقة وتسلطها وجمود المرء عندها.

يصرح «بوبر» بأن من بين نظريات «كبلر ونيوتن وأينشتين» تظل الأخيرة أكثر نجاحاً لما تنطوي عليه من خصائص النظرية العلمية كما حددها «بوبر». بل ويعترف بأن نظرية «أينشتين» أدت به إلى وضع فلسفته في العلم على النحو الذي جاءت عليه، بالاضافة إلى كونها تطبيقا لكافة مشروعاته العلمية التي اقترحها. ويعدد «بوبر» أسباب تفضيله لنظرية «أينشتين» كما يلي:

ـ إنها نظرية في غاية الجسارة فهي في خطها الأساسي بمثابة انحراف كبير عن نظرية «نيوتن» التي كانت تحرز أكبر قدر من النجاح في ذلك الوقت.

ـ ترى نظرية «أينشتين» أن نظرية «نيوتن» بمثابة تقريب ممتاز رغم أنها كاذبة، وهذا هو نفس رأي نظرية «نيوتن» في نظريتي كبلر وجاليليو، وهذا يعني عند «أينشتين» ـ ويؤيده «بوبر» في ذلك ـ أن صدق نظرية ما لا يقرر أنها أصبحت نظرية علمية تماماً مهما كثرت شواهد وبينات تأييدها، بل إن قابلية النظرية للتكذيب هو ما يجعلها نظرية علمية.

ـ استنتج «أينشتين» من نظريته ثلاثة تنبؤات ذات نتائج قابلة للملاحظة وإن كانت الشقة بينها واسعة، لم يتوصل أحد قبله إلى اثنتين من هذه النتائج، مما يدل على سعة وشمول النظرية من ناحية، كما أن هذه النتائج الثلاثة تتناقض مع نظرية «نيوتن» من ناحية ثانية. ويتفق هذا الموقف مع ما يراه «بوبر» من أن النظرية تعد ناجحة كلما كان محتواها التجريبي أوسع والمشكلات التي تحلها أكثر.

ـ تستند نظرية «أينشتين» على نوع من التنبؤات تسمى التنبؤات الفاصلة التي يتم التحقق منها خلال ما يجريه «أينشتين» والعلماء من بعده من عمليات حسابية دقيقة، فإن لم تصدق تلك التنبؤات كان مصير النظرية الرفض التام. وهذا هو عين دور التجارب الفاصلة في النسق الذي اقترحه «بوبر» للعلم والمعرفة العلمية.

ـ ما يتفق عليه «بوبر» و «أينشتين» أنه رغم تماسك نظرية النسبية بشقيها حتى الآن، فلا يعني ذلك أن حركة العلم قد توقفت عندها تماماً. بل تظل هذه النظرية ـ وكل نظرية ناجحة ـ بمثابة أفضل تقريب نحو الصدق موجود حتى الآن. فإن امتدت رقعة البحث العلمي أو ظهرت رؤوس مشكلات جديدة تعارضت مع النظرية القائمة، نصبح من فورنا في حاجة إلى حل جديد أو نظرية جديدة أوسع وأشمل وأقرب إلى

الصدق من سابقتها.

3 ـ محتوى الخطاب العلمي المعاصر:

بقيت الاشارة إلى عناصر هامة يحتويها الخطاب المعاصر تكشف عن موضوعات العلم المعاصر وقد تشعبت، واتسعت رقعتها. كما تكشف أيضاً عن التصورات والأسس التي تحكم أساليب دراستنا لهذه الموضوعات. وتشير في النهاية إلى معتقدات علماء العصر ومحتوى انساقهم الفكرية.

العنصر الأول:

المادة حادثة وليست أزلية. لقد ركن الإنسان طويلاً إلى اعتقاد مريح مفاده أن المادة قديمة، وأنها الأساس الذي نتوقف عنده إن تناولنا بالتحليل كل المعطيات التي حولنا، ومن ثم تلعب دوراً إبستمولوجيا جذرياً لكل التصورات. ظل الأمر يجري على هذا النحو حتى جاء القرن العشرون ويكتشف العلماء أن ذلك الأساس المادي أو الجزء الذي لا يتجزأ قابل للتفتيت بل والانشطار والتحول إلى طاقة. إن كل عنصر كيميائي يتركب من ذرات، نعم، إلا أن الذرة ذاتها مؤلفة من جزيئات وطاقة متعددة الصور. وليست الذرة على النحو الجديد موضوع إدراك من أي نوع، وإنما نعرفها باستدلال يستند إلى ما يصدر عنها. وفي مرحلة لاحقة من البحث توصل العلماء إلى أن القول بالجزيئات ليس تفسيراً مناسباً لطبيعة المادة أو الذرة وإنما الموجات وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالصوت والضوء. وليست الموجة موضوع إدراك حسي لأنه ليس

لها وجود فيزيقي، إنها سيل من الاحتمالات، إنها تركيبات عقلية يتصورها العلماء لتفسير ما يمكن أن يحدث داخل بنية الذرة ساعة نشاطها أو سكونها. ومع مزيد من البحث والتقصي للمادة والذرات والموجات توصل العلماء أن إلى الظواهر التي تبدو عليها المادة في تحولها وصيرورتها تشير إلى أنها ذرات وموجات معاً. أما آخر ما توصل إليه البحث العلمي وأصبح رصيداً للخطاب العلمي فهو أن تحليل الذرات والموجات معاً يؤدي بنا وبها إلى أنها عبارة عن حوادث مترابطة تنتظمها علاقات بعينها. إن الحادثة بهذا المعنى نقطة افتراضية رياضية تشكل مع مجموعة حوادث متشابهة حيزاً متصلاً. إنها افتراضية لا تقبل أي إدراك حسي تعبر في اتصالها مع حادثة أخرى وثالثة... إلخ متصلاً يتصف بالاحتمال والصيرورة ولا يتصف بهوية أو ديمومة من تلك التصورات التي يعشقها الإنسان.

وإن طبقنا هذه المفاهيم على ما ندركه ونعرفه في أرجاء الكون يصبح للنجوم آجالاً محددة، إنها تولد وتموت مثلنا تماماً. حتى الكون المادي لا يتصف في حقيقة الأمر بأي ثبات، إنه في تطور وتمدد مستمرين. إن المادية كمذهب والمادية إشارة لواقع معيش قد أخفقت بعد أن اختبرت على أوسع نطاق في جميع فروع العلم، أخفقت في مواجهة نظريتي النسبية وميكانيكا الكم، وأخفقت أمام التفسيرات المذهلة التي يقدمها مبحث الأعصاب من جهة والفيزياء الفلكية من جهة مقابلة.

العنصر الثاني:

إن الإنسان مكون من عنصرين جوهريين: جسد فان، وروح لا

يعتريها الفناء، وإن امتدت المقارنة فقلنا إن الإنسان ينطوي على عنصرين بصدد الإدراك هما: الدماغ والعقل، فإن العقل من بينهما هو المسؤول عن الوعي، وعن الذاكرة والتخيل والاستدلال والإرادة. وإن الجهاز العصبي إذا كان ساحة للإدراك والمعرفة خلال تغيرات فسيولوجية وكيميائية وبيولوجية معقدة، فعلينا أن نعلم تماماً أن هذه التغيرات رغم كونها شروطاً ضرورية لقياس الاحساس، إلا أنها ليست الاحساس ذاته. وهذا يعني أن المادة وحدها لا تفسر الإدراك الحسي رغم ضرورتها لقيامه. إن العقل يعي ويسود المادة أياً كانت صورتها. ومن ثم فالعقل يوجه ويتحكم في الجهاز العصبي، والوعي نشاط العقل الأول يميز الإنسان عن بقية الكائنات. أما الإرادة فهي خصيصة إنسانية بالدرجة الأولى يرتبط وجودها لدى الإنسان بالحرية. إن الإرادة والأفكار ليستا من صنع المادة ولا من افرازاتها، بل يؤثران تأثيراً مباشراً وفعالاً في العمليات الفسيولوجية ذاتها.

العنصر الثالث:

اتسع نطاق الخطاب العلمي المعاصر نتيجة النظر في التطورات التي لحقت بعلم الحياة، ونتيجة تبرير وتفسير نتائج بحوث هذه التطورات. لقد بدأ الأمر عندما نشأ تداخل مقصود ـ من قبل العلماء ـ بين علم الحياة وعلوم أخرى، وكما يأتي الهجين جامعاً لصفات عناصره بل ويزيد عنها، كانت العلوم الجديدة جريئة في فروضها، مدهشة في نتائجها وقوانينها، باهرة في فلسفتها. ومن هذه العلوم: الكيمياء الحيوية، الفيزياء الحيوية، البيولوجيا الجزيئية، علم الأجنة، علم

الخلايا، البيولوجيا الطبية، الهندسة الوراثية، الاستنتساخ. إن التعرف على أي علم من هذه العلوم يطلعنا على التطور الهام الذي طرأ على مناهج وأساليب البحث العلمي. إنه إعادة طرح جرىء لأسئلة كانت تدور بخلد الإنسان منذ أفلاطون وحتى الآن، ولم يكن الإنسان يجد سبلاً للتحقق منها. لم تكن إمكانات معامل البحوث تلبي كل ما يتصوره الإنسان من فروض، كما أن وسائل القياس والتحليل والرصد والاحصاء كانت هي الأخرى متواضعة بالمقارنة بهذه الفروض، كما أن فكرة المزج بين علوم بعينها لم تكن واضحة بالقدر الكافي سواء من ناحية الدوافع أو من ناحية تصور ما ينتج عن هذا التوحد من نتائج. إن هذه التطورات وما أحدثته من نتائج قد فجرت مشكلات فلسفية وعلمية تتعلق بمدى قدرة الإنسان على التنبؤ والتحكم في هذا الميدان، كما تتعلق بما يطرحه الفلاسفة وعلماء الأخلاق من تساؤلات حول نتائج تطبيقات هذه العلوم.

العنصر الرابع:

عكس الخطاب المعاصر حال الإنسان المعاصر الذي يتردد بين اليأس والقنوط نتيجة إحساسه بسعة الكون زمانا ومكانا من جهة، والأمل عندما يدرك أن له دوراً ووعياً في صنع هذا الكون أو على الأقل في ادراكه. يتساءل الانسان متحسراً: أين نحن في هذا الكون؟ إن أرضنا التي تبدو كبيرة في أعيننا هي احدى أصغر الكواكب التي تدور في فلك نجم متوسط الحجم، يعتبر واحداً من آلاف الملايين من النجوم في مجرتنا، وهذه المجرة واحدة من آلاف الملايين من المجرات، وتحوى كل منها آلاف الملايين من النجوم. وفي مقابل مشاعر الضياع التي

تكتنف الإنسان المعاصر تأتي مشاعر تبعث الأمل في النفوس لاحساسه بالتميز والتفرد بين كائنات هذا الكون الممتد. إن عليه أن يقوم بدور المشارك في مسرحية كونية عظيمة، إن الإنسان، ذلك الكائن الواعي وسط أحداث كونية إمتدت منذ بدء الخليقة أي اثنتي عشر مليار عام تقريباً وحتى اليوم. إن هذا الشعور هو ما دفع «رامزي» أحد مناطقة وفلاسفة عصرنا إلى قول ننقله عن محمود زيدان في كتابه **من نظريات العلم المعاصر**: «أبدو مختلفا عن أصدقائي، إذ لا أعطى أهمية خارقة للكبر الفيزيائي، لا أشعر أبداً بالضعة والحقارة أمام عظمة السماوات. قد تكون النجوم بالغة الكبر، لكنها لا تستطيع التفكير ولا الحب. وهذه صفات تجذبني أكثر مما يجذبني إليه كبر المقدار. لا أحس بزهو حين أعرف أنني أزن 200 رطلاً ولكن يكفيني أنني أحب، أعي، أريد... إنني إنسان وكفى.

العنصر الخامس:

ينطوي الخطاب العلمي المعاصر على نبرة نشير إلى تواضع العلماء، رغم أن ما يعرفه العلماء الأحياء اليوم يعد أضعاف ما عرفته الإنسانية جمعاء منذ بداية الخليقة. ومبعث هذا التواضع هو اقتناع علماء اليوم أنه لا يوجد قول فصل في العلم اليوم، وإن كل حكم نصدره يأتي في صورة تقريب ليس إلا. إن المهمة الأساسية للعلم والعلماء هي إقامة تمثلات ـ صور تقريبية افتراضية ـ للواقع، إلا أن أياً من هذه التمثلات لا يصور الحقيقة كاملة، بل يجعل جانباً منها مستساغ الفهم فقط. إن علماء العصر لا يتوقفون عن البحث بهدف كشف نمط الأحداث التي تحكم في

الظواهر التي نشاهدها. إلا أننا لا نعرف ـ ولن نعرف ـ أبداً ما يعنيه هذا النمط، أو كيف نشأ. بل لنفترض أن أحد الكائنات الذكية جاء من أعماق الكون، وقدم لنا نمطاً جاهزاً يصور مجرى الأحداث في الكون، فإن ما يقدمه لنا على افتراض صحته سيكون تفسيراً عسير الفهم بالنسبة لنا، لأننا لا نملك أدواته ولا دلالاته. إن ما نقوم به من أبحاث ودراسات يكاد يقترب من الحقيقة، لكنه لا يطلعنا مطلقاً عليها. إن الحقيقة بذاتها، أو المعرفة الكاملة أمر فوق طاقة البشر في الادراك والاستدلال.

الفصل الرابع

مبحث الوجود

مبحث الوجود

مقدمة:

كم من الأمور والأحوال تبدو للإنسان في غاية الوضوح والبداهة، حتى أنه يعيش سنوات تلو أخرى وقد رسخ وضوحها وتأكدت بداهتها. ويأتي يوم ما، على إنسان ما، في زمن ما، ليطرح سؤالاً ـ لن نقول سؤالاً ما ـ محدداً يدور حول مدى بداهة أمر ما، فإذا به لا يجد إجابة محددة واضحة كما كان يتوقع. يعيد الإنسان طرح السؤال ليجده بتشعب لعشرات الأسئلة، ويستجدي خبرته ويستثيرها فإذا بحصيلته المعرفية تعجز عن تقديم إجابات شافية، فيتجه إلى عقله ويستحثه فإذا باستدلالات العقل تنأى به عن جادة الصواب.

هل تلك هي الفلسفة في نهاية المطاف؟ هل حالة الشقاء التي تعترى الإنسان المتسائل هي غايتنا من التفلسف؟ الإجابة بالنفي عندنا. فالإنسان الذي ينعم بحاله قبل أن يطرح السؤال الفلسفي هو إنسان يعيش أسيراً لمعتقدات ورثها ورضى أن يتقوقع معها. وهناك الإنسان الذي يطرح السؤال الفلسفي ولا يجد إجابات شافية، إما لقصور قدرته على الفهم والاستدلال أو لضعف إيمانه؛ فهو هنا تفترسه مشاعر اليأس والقنوط. أما الإنسان الذي يجيد الأمرين: طرح الأسئلة والبحث عن إجابات، حتى لو كانت إجابات مؤقتة، وسواء كان مصدرها العقل أم

الإيمان أم الواقع، فإنه ينعم بنعمة خاصة لا يدرك مذاقها إلاّ من عايشها، نعمة العقل أو الإيمان أو هما معاً.

وفكرة الوجود، الوجود على إطلاقه، من الأفكار التي يسلم بها الإنسان دون مناقشة، وقد تغالبه بعض الأسئلة في مقتبل العمر كما يحدث لأغلب الأطفال في مرحلة اكتشاف ما حولهم، وكما يحدث للشباب في مرحلة النضج المبكر والتجريد، إلاّ أن هؤلاء لا يجدون في العادة إجابات شافية لدى ذويهم، وقد تجرفهم مجريات الحياة في خضم نهر لا يتوقف؛ حتى أنهم لا يبصرون ضفافاً له يتوقفون عندها لإعادة طرح سؤالهم. وعن الوجود يتساءل الإنسان:

ـ ما الوجود؟ وما طبيعته؟

ـ هل هو التحقق والكينونة والثبوت؟

ـ هل يتحقق في الذهن أم في الواقع؟

ـ وهل يتحقق لدى جميع الموجودات بنفس الدرجة؟

ـ هل هناك وجود مطلق ووجود نسبي؟

ـ هل نتحدث عن وجود الله كما نتحدث عن وجود الإنسان؟

ـ هل أتحقق من وجود غيري كما أعاين وجودي؟

ـ هل أنا موجود حقاً، ما علامات هذا الوجود المتحقق؟

ـ هل أعرف أني موجود، وأعرف كذلك وجود غيري، وهل المعرفة سبيلنا للتأكد من الوجود؟

ـ هل الوجود أسبق من المعرفة، أم المعرفة أسبق من الوجود؟

إن الإنسان عندما يبحث في فكرة الوجود يتبادر إلى ذهنه أول ما يتبادر وجوده هو نفسه، ثم ينسحب هذا المعنى وتمتد الفكرة لتشمل وجود ما يحيط به من كائنات، ثم يستدل على وجودٍ غير محسوس ولا ملموس فيقول بوجود كيانات مفارقة ومجردة، ويستمر إستدلال الإنسان وتجريده حتى يصل إلى مناقشة فكرة الوجود في ذاته أو الوجود المطلق. إن ما ينتهي إليه الإنسان هو ما تبدأ به الفلسفة.

إن البحث في الوجود في نطاق الفلسفة يضفي عليه نوعاً من القداسة عند الفلاسفة حين يجعلونه موضوعاً للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، في مقابل الفلسفة الثانية أو الفيزيقا التي تعني بدراسة العالم الطبيعي. حتى أن «أرسطو» يوحد بين الفلسفة الأولى ـ والميتافيزيقا ـ ومبحث الوجود حين يعرفها بقوله: إنها البحث في الوجود بما هو وجود. لكن هل كان «أرسطو» أول من بحث في موضوع الوجود، إن استقراء الماضي يطلعنا على أن فلاسفة قبل «أرسطو» كانوا قد اهتموا بتفسير العالم من حولهم فبحثوا في أصل الموجودات أي في فكرة الوجود. لنحاول أن نبحث في هذه الارهاصات.

أولًا: تطور النظر في مسألة الوجود

أ ـ «بارمنيدس» و«هيرقليطس»:

إن التقابل الذي نشأ بين هذين الفيلسوفين كان أحد أهم بذور الفلسفة، فالفلسفة متى كانت سؤالاً وجواباً، متى كانت حواراً ونقاشاً، فإن التضاد بين نموذجين من الفكر يزكي نيران المناقشة ويثير كثيراً من الأسئلة. كان «بارمنيدس» يؤمن بتفسير للعالم من حوله يتخذ من الثبات والسكون معياراً، بينما يتخذ «هيرقليطس» معياراً مقابلاً للتفسير هو التغير والصيرورة. وقد أثرى هذا التقابل تاريخ الفكر الفلسفي بموضوعات ومباحث تؤيد أحدهما وتفند الآخر. رأي «بارمنيدس» الوجود ـ أو الكينونة حسب رواية جان فال ـ بمثابة كل، كامل، لا يتغير، ولما كانت الدائرة أكمل الأشكال وهي أساس لبناء الكرة، فقد تصور الوجود وقد تجانس أتم تجانس قد أخذ شكلاً كروياً. إن العالم ملاء، كله وجود يتصف بالأزلية والكمال، ولاكتمال كماله فليس به حاجة لحركة يبلغ بها غاية ما تنقصه، ومن ثم فهو ساكن سكوناً تاماً. اما «هيرقليطس» فقد كان مبهوراً بمظاهر التغير والتحول التي تحيط به في كل مكان، دفعته ملاحظاته إلى أنه ليس ثمة دوام لأي شيء من حوله، وليس هناك ثبات أو جمود أو حتى سكون، إن الحياة تجري مثل جريان مياه النهر، وكما أنك لا تستحم في النهر الواحد مرتين، فليس ثمة حقائق نقف عندها.

إن هناك فراغاً وتخلخلاً لا ينطوي على وجود ثابت بل يشير إلى عدم.

إن نظرية «بارمنيدس» وجدت صدى طيباً لدى تلميذه «زينون» ووصلت إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم ممن اعتنوا بالبحث في الماهيات، بينما كانت نظرية «هيرقليطس» أساساً لقول السفطائيين: الإنسان مقياس كل شيء وأنه لا وجود لحقيقة موضوعية.

ب ـ أفلاطون:

نعلم أن «أفلاطون» قال بنظرية المثل، وهي صور مجردة للموجودات في عالم الإله وسماها المثل الإلهية. إنها لا تفسد ولا تتغير بل إنها خالدة، بل ينال التغير والفساد من الموجودات الكائنة. والمثل الأفلاطونية ـ حسب رأي التهانوي وعبد المنعم الحفنى ـ هي مبدأ الوجود والمعرفة، فهي مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلاّ إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل، وهي مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف أسماءها إلاّ إذا كانت قادرة على تأمل المثل.

أضفى «أفلاطون» فكرة الوجود الثابت الساكن على عالم المثل، فكل مثال ينطوي على ماهيته في صورة حقيقة ثابتة لا تتغير. إن للمثل الوجود الحقيقي في أسمى معانيه. أما عالم الحس فليس جديراً في نظر «أفلاطون» إلاّ بالتغير الهيرقليطي. وإن شئنا أن نقيم رابطة أو علاقة بين الأشياء المحسوسة المتغيرة والمثل الثابتة فإننا نستخدم فعل الكينونة للربط بين المجالين فيما يسمى المشاركة. وإن كانت المشاركة تشير إلى صعوبة واضحة في رد المتغير إلى الثابت وفي رد النسبي إلى المطلق. إنه حسب نظرية المشاركة لو قلنا «سقراط إنسان» على أساس الربط بين

سقراط الفرد ومثال الإنسانية فسوف تنشأ مفارقة الاختيار بين بديلين كلاهما صعب: إن كان سقراط مشاركاً أو حاصلاً على الإنسانية كلها فلن تبقى إنسانية لغيره، وإن كان حاصلاً على بعض الإنسانية فكيف يوصف بمثال الإنسانية كلها. يبدو أن طموح «أفلاطون» بتقديم نظرية تفسر وجود الكائنات الأرضية في إطار عالم المثل هو الذي أوقعه في هذا الخلط. لقد استمر به الأمر عند إضفاء الثبات والديمومة والخلود على عالم المثل، وعندما أقام هوية بين المثال وذاته فإن ذلك يشير إلى تحقق المثال ووجوده. أما عندما حاول أن يقيم علاقة بين المثال وهو الوجود في ذاته وشبح المثال وهو الوجود الممكن المتغير، فإن أفلاطون وقع في محظور الجمع بين الوجود والعدم.

حـ ـ أرسطو:

اكتسب مبحث الوجود عند «أرسطو» معنى أكثر تحديداً من سابقيه، فلم يعد الوجود شيئاً بعينه، وإنما أصبح معنى يلحق بالأشياء فيضفي عليها مشروعية وبقاء. إنه معنى الوجود على إطلاقه الذي يحمل على الموجودات أو الموضوعات بلغة المنطق. إنه مقولة شديدة العمومية، بل قل إنه جنس الأجناس، ومن ثم لا نستطيع تعريفه بمقولات أخرى نرده إليها. إنه أعم المقولات وأوضح المعاني، ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا.

لكن أليس لنا من سبيل للتعرف على الوجود، أو بالأحرى على الموضوعات التي تتشرف بحمل معنى الوجود، على الموجودات؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تعني التعرف على لواحق الوجود

ومبادئه.أما مبادىء الوجود فتعني في فلسفة أرسطو وخلفائه مبدأ واحداً هو العلة الأولى أو الغاية التي ترنو إليها كل الموجودات. وعن لواحق الوجود فهي سبل تعرفنا على مظاهر الوجود من حيث أنه: جوهر أو عرض، علة أو معلول، وجود بالقوة أو وجود بالفعل، واحد أو كثير..

وقد تحدث «أرسطو» عن نوعين من الجواهر: الجواهر الأولى وتشير إلى أفراد يتحقق لهم وجود واقعي. إنهم بمثابة حاملي الصفات أو الأعراض. نعرف هذه الجواهر [زيد ـ عمرو ـ محمود] عن طريق صفات وملامح وكلام ومهنة كل واحد منهم على حدة. وهناك الجواهر الثانية وهي أمور كلية أو بالأحرى هي ماهيات معقولة. إنها الصفات العامة أو المحمولات التي يتصف بها نوع من الأنواع فتحدد ماهيته ووجوه تميزه عن نوع آخر. وتختلف الماهيات هنا عن الصفات العرضية التي تلحق بالنوع الأول من الجواهر، في أنها تحقق وحدة أفراد النوع بينما تشير الأعراض إلى كثرتهم وتعددهم.

ولا شك أن «أرسطو» كان أكثر وعياً واستفادة من تراث سابقيه عندما تحدث عن مفهوم الصورة والمادة لديه ودورهما في التحقق الوجودي. نعلم أن «بارمنيدس» اهتم بالوحدة دون الكثرة والتعدد، ونعلم أيضاً أن «هيراقليطس» لم يلحظ في الوجود وحدة مزعومة بل كثرة وتغير وصيرورة. جاء «أرسطو» ليعلن أن ليس ثمة تناقض بين الأمرين، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما رأى في كل منهما أحد وجوه تحقق الجوهر. يدلل «ثابت الفندى» على ذلك بقوله في كتابه مع الفيلسوف: «يوفق «أرسطو» بين الوحدة والكثرة؛ فأفراد الإنسان بينهم وحدة نوعية هي «الصورة» وهي التحقق بماهية الإنسان. وهم مختلفون كثيرون بسبب

«المادة» والأعراض، والمادة مبدأ غير محدد وقوة مستعدة لحمل الصورة، أما الصورة فهي المبدأ الذي يخرج الاستعداد إلى الفعل ويحقق الماهية النوعية بحيث يوجد ما يسميه «أرسطو» «الموضوع» المؤلف منهما. . . ويتصل بهذا التمييز تمييز آخر بين الوجود العيني الخارجي كوجود الجواهر بأعراضها وبين الوجود الذهني أو العقلي وهو المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد بالخارج متحدة بالمادة ويسميها «أرسطو» الماهيات.

د ـ فلاسفة الإسلام:

لآراء فلاسفة الإسلام في مسألة الوجود أهمية خاصة. إنهم انبهروا في بداية الأمر بالنموذج اليوناني في التفكير، وكان تحصيل الدرس الفلسفي والمنطقي كما جاء لدى اليونان عامة ولدى أفلاطون وأرسطو بوجه خاص أكبر همهم. وعندما حاولوا أن يقيموا تضافراً بين الدرس الفلسفي والدرس العقائدي في خطاب واحد كان نتاج ذلك ما عرف بالفلسفة الإسلامية. فلسفة تقوم بالدرجة الأولى في أغلبها على التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو من جهة وبين أوليات بناء عقيدتهم الإسلامية من جهة. وكان مبحث الوجود من مباحث الفلسفة التي تعكس اهتمام هؤلاء بالحديث عن وجود واجب ينسب إلى الله تعالى الخالق البارىء المصور، أما ما عداه من وجود الموجودات أو المخلوقات فإنه يفتقر إليه باعتباره الأول.

أول نماذج الفلسفة الإسلامية هو «الكندي» [805 ـ 873]، وقد استندت رؤيته في تفسير الوجود إلى علاقة العلة بالمعلول، علاقة الله

بالعالم. إن العلة أرقى في مرتبة الوجود من المعلول، ومن ثم تؤثر فيه ولا تتأثر به. والله هو الخالق وهو العلة الأولى، وكل ما ينشأ في الكون يرتبط بعضه ببعض إرتباط علة بمعلول. ومن ثم يذهب «الكندي» إلى أن كل موجود في الكون يعكس سائر الموجودات كأنه مرآة لها، فحسب هذا التراتب العلِّي فإنك إن عرفت موجوداً واحداً عرفت بقية العالم. ويبدو تأثر «الكندي» واضحاً بالفلسفة اليونانية في مسألة العلة الأولى بالإضافة إلى مسألة وجود النفس. إن النفس الإنسانية جوهر خالد بسيط هبط من عالم العقل واستقر في مادة الجسم، إنه كان في الأصل جوهراً مستقلاً وأصبح الآن مقيداً بمادة الجسم، ولم يعد له إلاّ ذكريات عن حياته الأولى في عالم العقل. وجود الله يأتي في المقدمة من حيث أنه واجب الوجود، ثم يأتي وجود النفس التي صدرت عن العقل الإلهي، ثم وجود المادة أخيراً.

أما «الفارابي» [873 ـ 950] فيذهب إلى أن كل موجود إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود وليس ثمة أمر ثالث بين الحالين. ويؤدي النظر في الممكن إلى ضرورة تصور علّة تحقق له الوجود، وقد تسبق هذه العلة علة أخرى، لكن لا يمكن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، ومن ثم لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته لا تسبقه علة، موجود أزلي أبدي، موجود بالفعل من كافة الوجوه غنى عما سواه. إنه عقل وعاقل ومعقول، خالص في كل حالاته من كل شائبة، غير متبعض بسيط، كامل، واحد لا شريك له. هو الله.

وقد صدرت الموجودات عن الله، ويرتبط الصدور بتعقل الله لذاته حيث عنده سبحانه صور الأشياء ومثلها مما يشكل العلم الإلهي. حين

يتعقل الله ذاته يفيض وجود ثان هو العقل الأول ذلك العقل الذي يحرك الفلك الأكبر، ويشترك في هذا الوجود عقول ثمانية كاملة مسؤولة عن الأجرام السماوية. تشكل العقول التسعة المرتبة الثانية بعد وجود الله ويأتي العقل الفعال في المرتبة الثالثة وهو حلقة وصل بين العالم العلوي والعالم السفلي. ثم تأتي النفس في المرتبة الرابعة. وتأتي الصورة في المرتبة الخامسة والمادة في المرتبة السادسة. وتتكون الموجودات صاحبة الذوات من الصورة والمادة. أما الأجسام فهي ستة أجناس وتأتي في المؤخرة.

وجاء «ابن سينا» [980 ـ 1037] ليحاول هو الآخر أن يوفق بين المعتقد الديني وما انتهى إليه الفكر اليوناني. يذهب «ابن سينا» إلى تمييز الوجود من حيث هو وجود إلى ممكن وواجب. أما الممكن فتمثله جميع الكائنات المخلوقة التي تنفصل فيها الماهية عن الوجود، فالوجود في هذه الحالة ليس سوى عرض من أعراض ماهية الممكن، لأن تعريف ماهية الممكن لا ينطوي على وجود بالضرورة. وفي المقابل تتوحد الماهية بالوجود في ذات الله سبحانه، ومن ثم فهو واجب الوجود لذاته وبذاته. إن كل موجود هو ممكن الوجود، أما الله سبحانه فهو الواجد وهو واجب الوجود.

إن الخليقة ـ العالم والإنسان وكافة الكائنات الموجودة ـ نتيجة ضرورية في رأي «ابن سينا» تلزم عن وجود الله. إن الله الواحد عليم وقادر، وعلمه وقدرته هما ماهيته ووجوده، إنه العلة الأولى ولا علة قبلها ومن ثم فهو الخالق البارىء المصور بالضرورة. لكن ما يؤخذ على «ابن سينا» أنه قال بوجود مادة يخلق منها الله العالم، وهنا وقع في خطأ ـ

إن لم يكن في خطيئة ـ القول بقدم المادة، والعقيدة الإسلامية الخالصة تسلم بقدرة الله تعالى على أن يخلق من عدم. هنا يقع «ابن سينا» في خلط كان مصدره إخلاصه لفلسفة «أرسطو» وفكرته عن العالم.

هـ ـ الفلسفة الحديثة:

1 ـ ديكارت [1596 ـ 1650]: ترتبط فكرة الوجود عند «يكارت» بمقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود». وتحليل هذه القضية إلى عنصرين «أنا أفكر» و«أنا موجود» يضع أيدينا على عناصر فلسفة ديكارت جميعها، المعرفية والوجودية. تلك الفلسفة التي تراوحت بين الشك واليقين، كان الشك أول الطريق، وجاء اليقين في نهاية المطاف. لقد نظر «ديكارت» نظرة شك إلى كل معتقداتنا العامة وجعلها موضع إرتياب، إلاّ أنه في مقابل ذلك أدرك ما يحتويه العقل من أفكار ومبادىء واضحة يقينية نصل إليها بحدس واستنباط. وهذه الأفكار هي محتوى فكره وتفكيره. وهنا ينشأ سؤال في غاية الأهمية: هل أدرك ديكارت وجوده عن طريق الحدس العقلي وراح يفكر ثم استدل من تفكيره على أنه موجود كما تقول عبارته. بمعنى أنه كائن موجود يكابد الشك ويخبره، ومن ثم يستنتج قائلاً: أنا أشك إذن أنا موجود» وبالتالي هل يحق لنا القول على نفس المنوال: «أنا أمشي إذن أنا موجود» أو «أنا أتنفس إذن أنا موجود» طالما أن كل هذه الأمور تصدر عن إنسان سلمنا بوجوده سلفاً، فنعود ونستدل على وجوده من أحد أفعاله؟ هل هناك قضية تعد مقدمة كبرى في قياس تقول «كل مفكر موجود» وتكون القضية الثانية أو المقدمة الصغرى «أنا أفكر»، ومن ثم تلزم عنهما نتيجة تقول:

إذن «أنا موجود».

إلاّ أن «ديكارت» ومؤيديه يرون أن الكوجيتو قضية حدسية بديهية وأن يقينها يستند إلى أنها خبرة مباشرة لا مجال للشك فيها. إنه يمكن صياغة الكوجيتو على هذا النحو: «بالتفكير أدرك وجودي».

ويحلل «ديكارت» معنى «الفكر» الذي يقصده ويستخدمه فنجده ينطوي على الإحساس والإدراك والتخيل والإرادة والرغبة والإثبات والإنكار والشك. كما يحلل معنى «الوجود» الذي ينسب إلى «أنا» في قوله: «أنا موجود» فيرى وجود «عقل» أو «نفس» وكليهما جوهر ماهيته الفكر، وهذا تفسير لقوله: من اليقين أن أشك، والشك علامة من علامات التفكير، إذن أنا جوهر مفكر موجود بالفعل. لا يترتب الوجود هنا على البدن، فمن السهل في رأي «ديكارت» أن ننكر وجود البدن ونبقى على النفس، إلاّ أننا نقع في تناقض لا يغتفر إن أنكرنا وجود النفس أو العقل. والخلاصة أنه يستطيع أن يشك في أن له بدنا لكنه لا يستطيع أن يشك في أنه موجود طالما كان يفكر.

ينتقل «ديكارت» من هذه الخطوة الهامة والتي تتعلق بإثبات وجوده كائناً مفكراً إلى وجود الله. إن فكرة الله ذلك الكائن الكامل اللامتناهي توجد لديه واضحة متميزة، ولا يمكن أن يكون «ديكارت» هو مصدر هذه الفكرة، لأنه يشك، والشك إحدى علامات النقص، ولا يمكن أن يصدر الكمال عن نقص، أو الواجب عن ممكن بلغة «ابن سينا» إذن لا بد أن يكون هناك في واقع الأمر كائن كامل هو مصدر فكرة الله التي لدى «ديكارت». ومن ناحية أخرى تشكل فكرة وجود الله أهمية كبيرة في بناء فلسفة «ديكارت» التي يلعب فيها الشيطان الماكر دوراً عبثياً يتعلق

بالتشكيك في صدق المعرفة وثبات القيم وجدوى الوجود. يشكل وجود الله هنا ضماناً مؤكداً لصدق ما لدينا من أفكار فطرية أودعها الله فينا. هنا يحدُّ الصدق الإلهي من العبث الشيطاني، ويصبح وجود الله ضرورة عقلية ودينية معاً. هكذا أراده «ديكارت».

انتقل «ديكارت» بعد ذلك إلى إثبات وجود العالم الخارجي. كانت نقطة البداية بهذا الصدد ما لديه من أفكار وتصورات واضحة متميزة وغير مستمدة من الخبرة. ومن بين هذه الأفكار فكرة الامتداد وتعني شغل حيز من المكان، ومن ثم تشير إلى المادة. إن هذه الفكرة ذات طابع هندسي خالص وترتبط بفكرة الحركة ذات الطابع الميكانيكي. ولما كان الله ضامناً لصدق أفكارنا الفطرية، فلا بد من وجود عالم فيزيقي واقعي واقعية تامة في مقابل هذه الأفكار. لكن هل يرتبط وجود هذا العالم بوجود أفكارنا عنه، وينقطع وجوده بانقطاعها؟ أي: هل نخلق هذا العالم من خلال أفكارنا الواضحة المتميزة عنه فقط؟ الإجابة عند «ديكارت» بالنفي طبعاً، وهنا يلجأ من جديد إلى الله ـ بوصفه مبدأ حافظاً ـ ليضمن استمرار الوجود للعالم كما يضمن للإنسان سلامة ذاكرته حتى يدرك ويفكر، ينتهي «ديكارت» إلى نتيجة فحواها أن الله تعالى هوالذي يحقق الوجود مع كل آنة زمن، هو الذي يحفظه ويدعمه أولاً بأول، إنها نظرية الخلق المستمر.

2 ـ كانط [1724 ـ 1804]:

إن مفتاح فلسفة «كانط» في الوجود قد تم صكه في إطار شروط نظريته في المعرفة. وفي عبارة مباشرة نقول: نحكم بوجود شيء إذا كان

موضوعاً للمعرفة الإنسانية. نتحدث في إيجاز عن نظرية «كانط» في الوجود في محورين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي.

أما المحور السلبي فيحدد موقفه من نظرية الوجود عند «أفلاطون» و«أرسطو» حيث كان يمكن أن يأتي الوجود محمولاً. يستنكر «كانط» أن يكون الوجود مجرد صفة من صفات الموضوع. ومعنى ذلك أن عبارة مثل: «الله موجود» هي تحصيل حاصل أي قضية تحليلية لا يضيف المحمول فيها جديداً إلى الموضوع. إنني عندما أضيف صفات أو أفكار لفكرة مثل «الله» فأقول أنه كامل، لا متناهي موجود، فهذه الإضافات لم تغير طبيعة الفكرة الأصلية أو تضيف إليها جديداً، إن الفكرة الأولى ذهنية وكذلك بقية الصفات التي تنسب إليها بما فيها الوجود. إن الوجود الواقعي ليس محمولاً أو صفة من صفات الأشياء وإنما يضاف إليها من خارج استناداً إلى خبرة. وما دمنا لم نتحقق عن طريق الخبرة المباشرة من وجود الله وبصورة عينية فكيف نصوغ عبارة من هذا النوع؟ يرفض «كانط» صياغة العبارة على هذا النحو «الله موجود»، ولا يعني ذلك أنه ينكر وجود الله، بل هو يجد وجود الله ضرورة وغاية لنا جميعاً في موضع آخر من فلسفته. إنما ينكر «كانط» أن نصوغ عبارة تحليلية على أنها عبارة تركيبية تقوم على الخبرة وتفيد علماً.

هنا ينشأ المحور الإيجابي الذي يقع في منطقة يسودها الإنسان ويصوغ معرفته بها في صورة معرفة علمية. يذهب «كانط» متفقاً مع «جون لوك» ومعارضاً «ديكارت» إلى أن الانطباعات الحسية هي مصدر أساسي وضروري لكل معرفة حتى وأن ارتبط كل انطباع حسي بحاسة معينة، وحتى لو تعددت الانطباعات بتعدد الأفراد. إنها نقطة البداية

بالنسبة لعلمنا بالأشياء الموجودة في عالم الظواهر حتى وإن تلونت بالطابع الذاتي لكل منا. إن الموضوعية تأتيها من مقولات قبلية ليست مستمدة من التجربة، بل موجودة في العقل تخلصها من الطابع الذاتي ومن التعدد وتضفي عليها وحدة وموضوعية، وتجعلها موضع إتفاق بين الذوات. إن هذه الانطباعات الحسية التي تأتي إلى الإنسان فرادى مشتتة وتسمى حدوساً حسية تضاف إليها المقولات العقلية (الجوهر، الكم، الكيف، العلية... الخ). وفي إطار الزمان والمكان، فينشأ الإدراك الحسي كأول سبيل للمعرفة العلمية بالظواهر الموجودة حولنا.

العقل الإنساني يستطيع أن يدرك فقط - ومن ثم يتأكد من وجود - الظواهر، أما موضوعات الميتافيزيقا أو الأشياء في ذاتها فلا قبل للعقل بها لأنه لا يملك شروط معرفتها.

ويقدم «كانط» في إطار هذا المحور الذي ينطوي فيه الوجود في إطار المعرفة برهاناً على وجود العالم يشتقه من برهانه على وجود الذات في الخطوات التالية:

- إن لكل إنسان وعيه المباشر بوجوده المتمايز عن وجود غيره وتشكل سلسلة الأفكار والانفعالات وعي كل واحد منا.

- يصاحب الوعي بالوجود شعوراً بالذات في إطار زمن محدد.

- يشكل الزمن والمكان صورتان ينتظمان مادة قوامها الحدوس الحسية التي تأتي من خارج، فتكون ثمة معرفة، وثمة وجود.

- إن معيار إدراك تعاقب حالاتي الداخلية التي تعتريني هو وجود

شيء ثابت يشغل مكانا، ومن ثم فإن شعوري بوجودي يستلزم وجود عالم خارجي واقعي.

ـ الذات موجودة استناداً إلى معيار خارجي هو العالم، والعالم موجود لأني أعرفه وأدركه كما أدركه ذاتي.

و ـ الفلسفة المعاصرة (الوجودية نموذجاً):

هناك صورتان للفلسفة الوجودية، إحداهما مؤمنة يمثلها «كيركجارد وجابريل مارسيل» والأخرى ملحدة ويمثلها «جان بول سارتر». إنهما يختلفان في مسألة وجود الله وأهميته للفرد، إلاّ أنهما يتفقان في الصورة العامة لأهمية الفرد المتسائل دائماً والمتشائم أغلب الوقت، تجد الوجودية المؤمنة في الله عزاء لها بينما يحيط اليأس والقلق والقنوط بأفراد النوع الثاني.

كان التقليد السائد في الفلسفة حتى ظهور الفلسفة الوجودية أن الماهية تسبق الوجود، إنها ما تضفي على الكائنات ـ بما فيها الإنسان ـ طبيعتها الضرورية في مقابل الصفات غير الضرورية وبقية الأعراض، كما أنها تقوم مستقلة عن الوجود، والوجود لاحق بها متحقق بعدها. تذهب الوجودية إلى غير ذلك تماماً، فليس هناك ماهية للإنسان تسبق وجوده الفردي، بل ليس ثمة إنسان نوع في رأيهم، والوجود الحقيقي هو للإنسان الفرد.

إن كل إنسان فرد يصنع ماهيته الخاصة به بصورة فردية طوال حياته وحتى لحظة موته. إن وجود الفرد عمراً طويلاً هو الأساس وتلحق به

الماهية في نهاية هذا العمر. وهذا هو معنى الفكرة الأساسية لديهم «الوجود يسبق الماهية»، الوجود يتحقق للإنسان الفرد مع كل فعل يقدم عليه، مع كل اختيار بين بدائل يقوم به، يتحقق الوجود أيضاً بممارسة الحرية في أوسع معانيها. إن مارس الإنسان الفعل الحر الخلاق على هذا النحو طوال حياته تأيد وجوده وتحقق، أما ماهيته فإنه يصل إليها مرة واحدة في العمر كله، إنها تتحقق بعد سلسلة من الوجود المتحقق، إنها تأتي في نهاية العمر مع لحظة الموت؛ وساعتها نقول ـ في رأي الوجوديين ـ أن ثمة ماهية لهذا الإنسان الفرد، وهذه الماهية فردية مستقلة فريدة تخص صاحبها ولا تنتمي إلى ما يسمى ماهية النوع الإنساني، فهذه الأخيرة لا وجود لها من الأصل.

ولا يؤمن الوجودي بأي حتمية تسود العالم الذي نعيش فيه، كما لا يعتقد بأن هناك تنبؤ يمكن أن يسود حياتنا الاجتماعية كما يتصور البعض أو يتوهم. إن تاريخ الحياة ـ أي حياة ـ عبارة عن سلسلة من الأحداث العارضة، تلعب فيها المصادفة الدور الأكبر. إن من نواجههم في حياتنا حباً أو كراهية، لا فضل لنا أولهم في ذلك. ليس ثمة غاية كونية تحكم سلوك الأفراد، وإنما يميل الناس إلى إقناع أنفسهم بأن للقدر الغيبي دوراً فيما يحدث.

ومن الطبيعي أن يرفض الإنسان المؤمن هذه العبثية التي يتخذها الوجودي نهجاً له ووصفاً لحالته وحياته. فالمؤمن يؤمن بقيمة وجوده الفردي ومسئوليته عن أفعاله أمام الله، ولا يترك شيئاً للمصادفة وإذا كان الوجودي لا يجد حريته إلاّ في فعل ما يريد وقتما يريد، فإن المؤمن تتحقق حريته بمسؤوليته عن أفعاله وهنا يصبح للإرادة معنى عندما ترتبط

بعاقبة ما نقدم عليه.

ويستطرد الإنسان الوجودي في شرح أسلوب حياته وطبيعة القيم التي تحكم سلوكه فيشير إلى إن الوجود أمر عارض لا يخضع لأي قانون ولا تحكمه سنة، إنما تشيع فيه المصادفة. وهنا يصل إلى أن الحياة لا معقولة بحيث نقع في التناقض إن اعتقدنا بغاية للحياة طالما تسودها العبثية والعشوائية. يعبر عن هذا الموقف الفيلسوف الوجودي «سارتر» بقوله: «يولد كل موجود من غير داعٍ، ويمتد وجوده ضعيفاً واهناً، ثم يموت صدفة»، وقوله: «يوجد الموجود بلا سبب ولا ضرورة».

ونعود إلى موضوعنا الأساسي، موضوع الوجود، فنجد أن هذه الفلسفة رغم أنها تحمل اسماً مشتقاً من الوجود فنقول عنها «الوجودية» إلاّ أن مبحث الوجود بأطرافه المتعددة جاء واهناً لا يتحدث عن وجود فعلي بقدر ما يتحدث عن مصادفة وعدم. نعود لنبحث عناصر الوجود في الفلسفة الوجودية: الفرد ـ الآخر ـ العالم ـ الله.

1 ـ وجود الفرد: يتحقق هذا الوجود من خلال المشاعر والعواطف والوجدان وليس من خلال العقل، حتى أن عبارة «أنا أشعر إذن أنا موجود» تحل محل عبارة «ديكارت» الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود». والشعور والقلق والتألم أحوال تعبر عن وجود الإنسان الفرد في عالم وظروف وحوادث لم يخترها بالمرة. ورغم أن الفلاسفة الوجوديين يختلفون فيما بينهم في طبيعة ما يعتري الإنسان الفرد من أحوال: فهي اتجاه نحو الله عند «كيركجارد»، وشعور بالقلق والخوف من الموت عند «هايدجر»، ويأس وقنوط عند «ياسبرز»، ثم ملل وغثيان عند «سارتر»، إلاّ أنهم يتفقون جميعاً في أهمية إحساس الفرد بالحرية وممارسته لها عند

اختياره بين البدائل. هنا يتحقق وجوده كفرد يقاوم الانغماس في أمور ليست من صنعه.

2 ـ **وجود الآخر**: الإنسان الفرد موجود من خلاله شعوره ووعيه، إنه موجود كذات تعى وتدرك موضوعات حولها. ففي مواجهة الذات يوجد الموضوع، والموضوع هنا هو الآخر. كما أن الصورة قد تنقلب وتصبح الذات موضوعاً للآخر عندما يدرك ويعي. إن الواحد منا (الذات) يختلس النظر إلى الآخر (الموضوع) ويخجل منه أحياناً، ويضيق به أحياناً أخرى. إن هذه المشاعر التي تعتري فرداً تجاه آخر تؤكد وجودهما معاً، أحدهما ذات، والآخر موضوع لعلاقة تربط بينهما حتى وإن كانت وراءها الصدفة أو المقاومة أو الحب.

3 ـ **وجود العالم**: العالم موجود لدى الوجودية حتى لو كان وجوده وجوداً عارضاً غير مترابط وغير مسوغ أو مبرر، لكنه في كل الحالات موجود أليس هو مصدر الدهشة والقلق واليأس لما يحمله لنا من عناصر الغموض والمفاجأة؟ أليس هو مصدر الخوف لأننا إن حاولنا التعرف عليه أو معرفة أبعاده وملامحه استغرقنا وضاعت ملامحنا في داخله في اللحظة عينها. إن كل محاولة لتحديده تعني ضياع لنا. يفسر ذلك «سارتر» بمقارنة يقيمها بين وجودي ووجود العالم. يشير إلى وجود العالم بأنه «وجود في ذاته»، أما وجود الإنسان الفرد من حيث هو وعي وشعور ووجدان فإنه «وجود لذاته»، ومن ثم فالعالم عنده «موجود في ذاته» والإنسان الواعي عنده «موجود لذاته». إن العالم وجود معتم بلا وجدان، كتلة صماء، يحاول الإنسان الفرد أن يخترقه، أن يعرفه من خلال سلاح الوعي به كموضوع معرفة، إلاّ أنه لا ينال منه إلاّ القليل

المشوه واللامعقول، إن الإنسان ساعتها يشبه دودة الفاكهة التي تخترق ثمرة بهدف الإحاطة بها، فإذا بثمرة الفاكهة هي التي تحتويها في داخلها وتغيب وعيها بذاتها وبالعالم من حولها.

وينطوي كلام «سارتر» على قدر من الصواب، فنحن بصدد التعرف على العالم من حولنا تتدخل ذواتنا في إقامة المعرفة العلمية، وينشىء الإنسان تركيبات عقلية لا وجود لها في الواقع، وإنما هي فروض من صنع عقولنا نحاول أن نفسر بها ما يحدث من حولنا مثل فروض: الذرة، المجرَّة وكل ما لا يخضع لإدراك حسي مباشر. كما أن وجود الماهيات التي تقبع في أذهان العلماء كأسس لعلوم دقيقة مثل الهندسة، أو كيانات مثل الجذر التربيعي للعدد 2، وغير ذلك، كلها أمور تشير إلى قدر هائل من التعسف يرتكبه الإنسان عند محاولته تفسير أو فهم عالم غامض يحيط بنا. ما ينتهي إليه «سارتر» هو أن ثمة عالم تحكمه الصدفة والعشوائية نعيش فيه كما يعيش آخرون دون إرادة لنا سابقة، لكن علينا أن نحقق وجودنا حيال هذا العالم والآخرين بالفعل الحر الخلاق.

ثانياً: أصل الوجود

تكلمنا عن الوجود من حيث معناه وأهميته لدى فلاسفة يمثلون عصوراً مختلفة. ولاحظنا أن افتراض الوجود أمر في غاية الأهمية لتبرير حياة وجد الإنسان نفسه في خضمها، فلا يمكن له أن يقبل عليها أو يسلم بها إلاّ إذا اعتقد أو آمن بفكرة فحواها: أنه موجود، وأن غيره موجود. والخطوة التالية من الناحية المنطقية للوجود هي معرفة عناصر هذا الوجود، ومبحث المعرفة هو موضوع ومحتوى الفصل القادم من هذا الكتاب.

وقد انقسم الفلاسفة شيعاً وأحزاباً عند مناقشة طبيعة الوجود، ودراسة الأصل الذي نشأ عنه الوجود. هل يعود الوجود بكافة مظاهره وظواهره إلى أصل واحد، أم يعود إلى أصول متعددة؟ وهل إن كان أصلاً واحداً، فهل أصل الوجود مادة كثيفة أم روحاً خالصة؟ وهل يمكن أن نجمع بين الروح والمادة في كيان وجودي واحد؟ وهل... وهل.. أسئلة كثيرة طرحها الفلاسفة على تعدد مذاهبهم وجاءت الأجابات عنها متنوعة إلى حد بعيد. ويهمنا في هذا الكتاب الأَوْلى ألا نغوص بقارئه في مواجهات ميتافيزيقية عميقة ودقيقة، تخرج عن الخط البسيط الواضح الذي اقترحناه خلال صفحات هذا الكتاب، وحتى لا يجد القارىء نفسه وقد ضل طريقه في أحد الشعاب الفرعية للموضوع ولم يستطع الخروج

منها أو عنها، إما إعجاباً وتحمساً لفكرة عارضة راقت له فتوقف عندها، أو أن يصيبه الإعياء والوهن من متابعة ما يطرحه الفلاسفة من حجج واستدلالات تؤيد وجهات نظرهم المتباينة. لنحاول إذن أن نعرض لأهم المذاهب التي تناولت طبيعة الوجود ببساطة في القول ودقة في التعبير.

أ ـ النزعة المادية Materialism:

إنها نزعة تقول بأن كل ما هو موجود مادي، أو يعتمد على المادة في وجوده بصورة تامة، كما تقول بأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وأفكار وأقوال يعود إلى أساس مادي. المادية بوجه عام مذهب يرد كل شيء إلى المادة، فهي أصل ومبدأ أول، تفسر به ـ دون غيره ـ كافة الموجودات. والنزعة المادية طاغية في الفكر الفلسفي منذ القدم، وبدت آثارها في نزعات فلسفية وسياسية مختلفة، وتقابل النزعة الروحية والاتجاه المثالي.

وتعود النزعة المادية في نشأتها إلى أيام الفيلسوف اليوناني «ديموقريطس» الذي توقف بالمادة عند عناصرها الأساسية، أي الذرات التي لا تقبل القسمة أو الفناء، وتتحرك في مكان خلاء. إن هذه الجزيئات المادية تندمج بنسب معينة فتتكون الكائنات من أشياء وحيوانات وبشر، وعندما تتفكك تفني هذه الكائنات، لتبدأ كائنات أخرى في التشكل من نفس المكونات وبنسب جديدة. أما الأفكار فهي بمثابة مشاعر وإحساسات ترتبط إرتباطاً عضوياً بالمادة التي نشأت عنها، بل إن الروح ذاتها تتركب من ذرات هي الأخرى، وهي عند أصحاب هذا الاتجاه المادي الخالص أنه عندما يفنى الجسد أو يتحطم في حادث،

تضيع مظاهر الإحساس وتتحلل الروح إلى نفس الذرات الأولية التي كانت تتألف منها. ومعنى ذلك أنه ليس ثمة اختلاف واضح بين طبيعة الروح والجسد، بحيث تصبح الروح كياناً لا مادياً مغايراً للجسد ذي الطبيعة المادية، بل إنهما من أصل واحد، والاختلاف الوحيد يعود إلى نوع الذرات المادية التي دخلت في تشكيل كل منهما ونسب وطريقة تأليفها.

تلك هي أسس النزعة المادية التي سادت قروناً بين بني البشر، وكانت تقاوم سيادتها نزعة روحية ترتبط بمذاهب تدعو إلى التمسك بالقيم السامية ومكارم الأخلاق ونزعات صوفية يهرب الناس إليها في مواجهة ظلامية تلك النزعة المادية.

وما زال المذهب المادي يلقى بظلاله على تفسيرات الوجود في القرنين الأخيرين، وإن كانت تلك الظلال تبدو خافتة أحياناً، أو تنطوي تحت نظريات فيزيقية سادت في العلم عقب عصر النهضة في أحيان أخرى. ويمكن أن نحصر نظريات النزعة المادية في أربع تذهب جميعها إلى القول بأن العالم الفيزيقي هو عالم محتوى في ذاته أي عالم مغلق. تغفل إحدى هذه النظريات عمليات الشعور والوعي تماماً، بينما تشير النظريات الباقية إلى وجود عمليات عقلية تتعلق بالوعي والشعور، وإن كانت هذه العلميات ليست سوى عمليات فيزيائية نفسرها ونفهمها في حدود النظريات الفيزيائية وحدها. وتلك هي السمة المميزة للماديين على اختلاف مستوياتهم.

1 ـ المادية التامة:

أو المذهب المادي الراديكالي Radical Materialism، وينكر

أصحاب هذه النظرية وجود عمليات شعورية أو عقلية إنكاراً تاماً. ورغم أن الماديين من اليونان حتى هوبز قالوا بالأساس المادي لكل وجود إلاّ أن أحداً منهم لم يكن مغالياً بهذا المعنى الذي ننكر معه العمليات الشعورية والعقلية. لكن يلاحظ أن هناك قطاعاً ملحوظاً من علماء عصرنا يؤيد التفسير المادي التام مثل «كواين» الذي يقول بالسلوكية التامة والفيزيائية التامة، ويعنيان لديه ببساطة أن كل ما يظهر لدينا من سلوك إنما هو رد فعل مباشر لتفاعلات كيميائية ذات طابع مادي تتم داخل الجسم ولا فضل للإنسان فيها، فلا مجال للحديث عن إرادة أو حرية أو اختيار لدى الإنسان وإنما الفعل كله للمادة في إطار قوانين صارمة خاصة بها وحدها. ويرى أصحاب المادية التامة أنهم يتمسكون بنظريتهم لأنها تقدم تفسيرات متسقة، وأنها تقدم حلاً بسيطاً لمشكلة علاقة النفس بالجسد طالما أننا نسلم بأحد طرفي العلاقة [الجسد] دون الطرف الآخر [النفس] ولأن المادة وما يعتريها من عمليات كيميائية سابقة في وجودها على العمليات العقلية إن وجدت.

2 ـ النفسانية الشاملة: **Panpsychism**:

وهذه أول نظرية في هذا الاتجاه المادي تعترف بوجود عمليات عقلية. يذهب أصحابها إلى أن للمادة وجهاً داخلياً كما أن لها وجهاً خارجياً. يتصف الوجه الداخلي بصفات شبه شعورية تأتي بعد رحلة طويلة من التفاعل والانبثاق، وإذا كان ثمة علاقة بين المادة وما نطلق عليه العقل، فإنها علاقة تواز كتلك التي تنشأ بين وجهي قشرة بيضة داخلي والخارجي. ولما كان لهذه النظرية ظاهر وباطن، الظاهر له

طبيعة مادية، والباطن له طبيعة عقلية موازية، فقد اختلف الفلاسفة في تصنيفها هل هي نظرية مادية، أم روحية؟ وقد رد أحد ممثلي هذا الاتجاه، وهو «وليام كليفورد» بقوله: إن الأشياء في ذاتها ذات طبيعة عقلية لكنها لما كانت تشاهد من الخارج فإنها تظهر لنا ذات طبيعة مادية.

3 ـ الظاهرة اللاحقة: Epiphenomenalism

أو نظرية الظاهرة الثانوية، ويرى أصحابها أن الإنسان مؤلف من جسم وعقل، الجسم هو الأصل والعقل فرع نابع عنه في سلم تطوره، كما يرون أن الجسم وتغيراته الفسيولوجية يؤثران في حالات النفس وليس العكس. ومعنى ذلك أن كل نشاط ذهني هو في أساسه تغير فيزيائي، وأن العمليات العقلية تحدث موازية لبعض العمليات الفيزيائية وبينهما رباط عِليٌ يلعب فيه الجسم أو المادة دور العلّة دائماً.

4 ـ النظرية الذاتية: Identity Theory

وتؤكد أن ثمة هوية أو ذاتية بين العمليات العقلية Mind والعمليات التي يقوم بها المخ Brain لأنها ترى أن العقل هو المخ وتسوى بينهما. وترى أيضاً أن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتى في المخ فقط، وليس العقل أو الذهن بأكثر من جماع لهذه العمليات ذات الطابع المادي.

إن ما نخلص إليه هو أن النزعة المادية تطوي تحتها ـ لدى أصحابها ـ الكون كله بما يحتويه من كائنات وكيانات بما في ذلك مظاهر الحياة والعمليات الذهنية، ولكي نفسر التنوع في الكون أضاف أصحاب

هذه النزعة الحركة إلى المادة بحيث يصبحان أساس كل وجود. فإن صادف أحدنا مظهراً شعورياً أو وجدانياً أو ينطوي على وعي فعليه أن يرده كما يرد بقية الموجودات من حوله إلى ذرات المادة. ويصبح علمنا بمناحي الوجود ومظاهره وأشكاله هو بمثابة علم بالتحولات والتغيرات التي تطرأ على ذرات المادة من حيث ترتيبها وحركتها في المكان.

ب ـ النزعة الروحانية: Spiritualism:

أو المذهب الروحاني، الذي يجعل من الروح جوهر الوجود، ومن ثم يرد كل الظواهر المادية والبدنية إلى ظواهر روحية أو عقلية، فالمادة جامدة لا تدرك ولا تريد ولا تتحول وحدها، بل يلزمها روح أو عقل ينفث فيها فيبعث فيها الحياة والحركة والتحول. إن المادة أمر عارض لا قيمة له إلاّ إذا سكنته روح فيكتسب معنى وقيمة ودور بعد أن تدب فيه الحياة.

إن أكثر الفلاسفة حماساً لتأييد التفسير الروحاني هم من المثاليين ولديهم حجج كثيرة تبرر هذا الحماس وتفسر وجود الجسم بالإضافة إلى وجود الروح أو العقل يجملها «هنترميد» في حجتين: الأولى هي أن الذهن يحتاج إلى الجسم بوصفه أداة للعمل الفعال ـ إن تساءلنا عن أهمية وجود جسم ما دام الوجود الحقيقي هو للذهن أو العقل أو الروح ـ إذ أن الأفكار لا تعد فعالة إلاّ إذا تم السلوك بمقتضاها، وهذا السلوك يحتاج إلى كائن مادي عضوي. أما الحجة الثانية فهي أن الذهن يحتاج إلى الجسم بوصفه أداة للاتصال، فنحن في الأصل عبارة عن نفوس أو أرواح فكيف لنا أن يخاطب بعضنا بعضاً إلاّ من خلال جهاز عصبي، يمتد

خلال منافذ الإدراك الحسي المعهودة لنا، إن الإنسان من حيث هو روح في حاجة إلى رداء مادي يغلف به مشاعره وينقل من خلاله أحاسيسه. تشير هذه الحجج وغيرها إلى أن الروح هي الأصل، وعندما تقترن بالمادة فإنها تستخدمها وسيلة للتعبير.

وأصحاب النزعة الروحانية لا حصر لهم لكثرتهم وتعدد تفسيراتهم لطبيعة الروح أو العقل، وإنما يشتركون في الخط العام من حيث أسبقية الروح على المادة في التحقق الوجودي. ونكتفي بذكر فيلسوفين من بينهم:

1 ـ أفلاطون: [428 ـ 348 ق. م]

قال «أفلاطون» بأول تفسير روحي للوجود، وجعل من نظريته في المثل أساس هذا الوجود. ويقصد بها الصور المجردة للموجودات في عالم مستقل، عالم الإله، ويسميها بالمثل الإلهية، تتصف هذه المثل بالخلود فهي لا تفسد ولكنها باقية، إنها مبدأ الوجود لأن الموجودات الكائنة أو الأجسام لا تتعين في أنواع محددة إلاّ إذا شارك كل موجود منها بجزء من مادته في مثال من المثل.

وهناك علاقة مزدوجة بين المثل والمحسوسات من جهة، وبين المثل بعضها وبعض من جهة مقابلة، وقال «أفلاطون» بهذه العلاقة ليفسر مفهوم الوحدة والتعدد. يقول محمود زيدان في كتابه مناهج البحث الفلسفي في وصف هذه العلاقة: لا يمكن التفكير في المثال دون ربطه بالمحسوسات المتعددة، كما أنه لا يمكن معرفة التعدد الذي في المحسوسات دون أن تجمعها وحدة. يتألف عالم المثل من مثل متعددة

ومترابطة في نسيج عضوي، أي أن المثل مُرتبّة في أجناس وأنواع. هنالك أولاً مُثل خلقية كالعدل والخير والجمال وأضدادها. هناك مُثل الأشياء المادية كماهيات الإنسان والشجر والنجم والنهر. . . الخ، توجد ثالثاً مثل للصفات كالبياض والحمرة والثقل والحلاوة والمرارة. هنالك رابعاً مُثل الأدوات المصنوعة كماهيات المنضدة والمقعد والمنزل والمركبة. . الخ.

إن «أفلاطون» يرى في نظريته أن الصورة أو المثال هي الحقيقة الوحيدة التي ينبغي أن تكون موضوعاً للوجود وللعلم. أما العالم المادي فما هو إلاّ ظل للعالم المعقول، ولا يمكن أن يتصف بالوجود الدائم، ويكفي أنه من مادة والمادة في رأيه عدم صرف إن قامت بذاتها. فالمادة ـ والعالم المادي ـ في حاجة إلى الصورة حتى تصبح شيئاً متعيناً في صورة موجود، حتى لو كان مؤقتاً.

2 ـ ليبنتز [1646 ـ 1716]:

فيلسوف ألماني درس فقه القانون، ودعا إلى التسامح الديني بين البروتستانت والكاثوليك. اخترع آلة حاسبة أكثر تطوراً من آلة «باسكال». أقام أغلب حياته في مدنية «هانوفر» ويحسب له أن كان رياضياً وعالماً من طراز فريد بالإضافة إلى توفر ملكة منطقية لديه ساعدته على صياغة آرائه بأسلوب شائق.

رفض «ليبنتز» النظريات ذات الطابع المادي في عصره بما فيها مكانيكا «نيوتن» وقوانين الحركة عند «ديكارت». ورأى أن ذرات المادة لا يمكن أن تكون أساساً للوجود، لأنها لو كانت ممتدة كما يقول

أصحابها لكانت قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية، وإذا لم تكن ممتدة لم تعد أصغر جزء ممكن يمكن الاعتماد عليه في بناء الوجود، كما أن هذه الذرات المادية تعجز عن نقل الحركة لأن الحركة طاقة مغايرة في طبيعتها للمادة. بقي أن نقول - في رأيه - أن الموجودات تتألف من جواهر بسيطة لا أجزاء فيها، يسمى الواحد منها الجوهر الروحي أو الموناد Monad.

والمونادات أو الجواهر الروحية بسيطة لا شكل لها ولا مقدار بالمعنى المادي، وإنما ينشأ التباين في الموجودات التي تدخل في تكوينها بناء على تفاوت درجة نشاط كل موناد. فهناك مونادات فعاله فعالية تامة، ومونادات تكاد تكون جامدة. لكن ما دام الموناد أتى إلى الوجود عن طريق الخلق، فليس هناك موناد كامل النشاط ولا موناد جامد تمام الجمود.

إن الله هو الموناد الفعال فعالية تامة، هو الخالق لكل المونادات بجميع أنواعها، تصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس. فلا يوجد موناد فرد هو علة وجود نفسه، ولا يوجد نسق أو بناء من المونادات تكوّن بصورة عشوائية. بل تكمن علة هذا الموناد وذاك النسق في كائن كامل يتضمن علة وجوده بذاته، وينطوي على علة وجود الأشياء، إنه كائن واجب الوجود، إنه الله. وهذا الدليل الوجودي على وجود الله قال به فلاسفة قبل «ليبنتز» إلاّ أن ما يحمد له إضافة قال بها مستمدة من وجود الحقائق الضرورية في المنطق والرياضيات والضامن لصدقها. وبيان ذلك عنده أن الحقائق العرضية تصبح صادقة متى تطابقت مع وقائع تحريبية تؤكدها. فما الذي يجعل حقائق المنطق والرياضة صادقة؟ وما طبيعة معرفتنا بها؟ يجيب «ليبنتز» إننا نعرف الحقائق كما تتمثل لعقل الله، فعقل الله هو موضع الحقائق السرمدية.

ونعود إلى المونادات فنجد أن نشاطها الرئيسي هو الإدراك الحسي وتصوير الخارج، وينطبق الإدراك على الأحجار والنباتات والحيوان والإنسان. إلاّ أن هذا الإدراك يتفاوت قوة وضعفاً، حيث يقوى بصورة طردية مع الترقي من الجماد إلى الحيوان فالإنسان، ويصل إلى قمة الترقي مع الله.

ويحتوي كل جسم على مجموعة مونادات ذات درجات متباينة من النشاط ولا يحقق هذا التباين تنافراً داخل الجسم الواحد، بقدر ما يحقق من تكامل وإنسجام أراده الله من الأزل. وقد تجلى هذا الطرح في بحث «ليبنتز» لعلاقة النفس بالجسد: فالله قد خلق مملكتين توأمتين هما مملكتا الذهن والجسد، يتألف كل منهما من مونادات ذات طبيعة خاصة وإن كانا يسلكان معاً بأسلوب يكشف عن انسجام أزلي مقدر سلفاً من قبل الله بحيث يظلان معاً (النفس والجسد) في موازة مطلقة دون أن يعني ذلك تفاعلهما أو ضياع خصائص مونادات كل جانب منهما. إنهما مثل ساعتين متطابقتين في الصناعة والأداء يعملان معاً ثانية بثانية، ومثل جوقتين تعزفان أو تنشدان مدونة موسيقية واحدة بنفس الكفاءة.

هذا هو الحال في عالمي الذهن والجسد فقد وفق الله بين سلسلة المونادات الخاصة بالأول مع سلسلة المونادات الخاصة بالثاني رغم استقلال كل سلسلة وتمايز موناداتها عن الأخرى. جعلهما الله على نحو يتكاملان فيه ويتلاءمان في نموذج حي لانسجام أزلي مقدر سلفاً من قبل الله موناد المونادات.

لا وجود في فلسفة «ليبنتز» إلاّ لجواهر روحية جعلها عنصراً أولياً لبناء كافة الموجودات، الروح فيها هي الأساس والمادة عرض مؤقت.

الفصل الخامس

نظرية المعرفة

نظرية المعرفة

مقدمة:

تشكل نظرية المعرفة أساساً لا غنى عنه للفلسفة بصفة عامة، كما تمثل مناط تفكير كل فيلسوف. ولا نعرف فلسفة لا تنطوي على تحديد موقف صاحبها من المعرفة. إن المعرفة أداة ووسيلة كما أنها غاية في الوقت نفسه. بالمعرفة يزداد الإنسان التصاقا بالواقع سواء كان واقعاً معيشاً أو واقعاً مجاوزاً له ومفارق، وبالمعرفة أيضاً يترسخ وجود الإنسان على الأرض بل وفي الكون جميعه، وبالمعرفة يعرف الإنسان نفسه، ويعرف العالم من حوله، ومن ثم يعرف ربه. وتحقق المعارف على هذا النحو يجعل الحياة أكثر يسراً ومعقولية، ويدرك الإنسان ساعتها أن له دوراً مهيباً، وأن الحياة تنطوي على مبررات للوجود والاستمرار والرضى. ساعتها يتحقق للإنسان إشباع يملك عليه جوانحه ومشاعره، وعندها تتحقق الغاية من المعرفة.

ومبحث المعرفة لا حق بمبحث الوجود، والحقيقة أن كليهما متضايفان متضافران. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن وجود كيانات أو كائنات إلا إذا كنا نعرفها في الوقت عينه. كما أننا لا نستطيع أن نصوغ معارف دون أن يوجد ما يقابلها بصورة مباشرة كالكائنات المحسوسة، أو بصورة افتراضية كالكيانات التي تتجاوز معايير القياس الكمي ولا ندركها

إدراكاً مباشراً. لذلك فإن الحديث عن مبحث للوجود وآخر للمعرفة إنما يتم لأهداف تعليمية بالدرجة الأولى، تتعلق بتحليل طبيعة كل مبحث، ويبقى المأمول من القارىء أو الباحث عندما يلم بأطراف الموضوع بعد دراسته، أن يعيد الأمور إلى نصابها، فيراهما مبحث فلسفياً واحداً، بالأحرى هو لب الفلسفة.

وقد جرت العادة بين مؤلفي ومحرري كتب الفلسفة العامة على عدم التمييز في بعض الأحيان بين مصطلحي «نظرية المعرفة» و «الابستمولوجيا»، بينما ذهب البعض منهم إلى التأصيل التاريخي لكل مصطلح لينتهي إلى أن أحدهما أكثر عمومية من الآخر. ونشأ نوع من الخلط لدى أغلب أفراد الجانبين. فهناك من يذهب إلى أنه ليس ثمة فارق يذكر بينهما وفي المقابل هناك من يذهب إلى سبق أحدهما على الآخر، وهناك من يرى أن أحدهما أكثر سعة وشمولاً من الآخر. لندرس مواقف هؤلاء.

لا نكاد نجد فارقا واضحاً الآن عند الفلاسفة بين قولنا «نظرية المعرفة» Theory of Knowledge وقولنا «الابستمولوجيا» Epistemology، وذلك لأن اقامة تمييزات بين المصطلحين أوقعت الناس في خلط أرادو التخلص منه. وهذا النوع من الفلاسفة يرى في المعرفة نظرية تبحث في مبادىء المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وفي مدى مطابقة تصوراتنا لما في الأعيان أو يؤخذ فعلاً مستقلاً عن الذهن. تلك هي نظرية المعرفة كما يشير إليها المعجم الفلسفي. أما الابستمولوجيا كما تعرفها موسوعة الفلسفة التي نشرها «بول ادواردز»، فهي أحد فروع

الفلسفة المعنى بطبيعة المعرفة ومجالها وفروضها وأصلها. إلا أن ما يميز الابستمولوجيا بصفة عامة هو سعة موضوعاتها من حيث أنها دراسة نقدية لمبادىء العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية، بالاضافة إلى أنها نشأت لدى الفلاسفة والعلماء أول ما نشأت كرد على نزعة شكية ثارت في نفوسهم وما زالت. لنتوقف قليلاً عند هذين الأمرين؛ كونها دراسة نقدية، وأنها رد فعل لنزعة شكية.

ـ إن تساءلنا عن مدى صحة اعتقاداتنا أو عن مدى صواب الأصول التي تقوم عليها، فإن من يتولى الاجابة عن مثل هذه الأسئلة هم أهل الخبرة في فروع المعرفة التي يتعلق بها نوع الاعتقاد، حيث يستطيع عالم الرياضيات ـ على سبيل المثال ـ أن يقدم لنا أسس الاعتقاد بصحة مبرهنة «فيثاغورس» بينما يقدم لنا عالم الفيزياء أسس الاعتقاد بصحة مبدأ اللاتعيين. . . إلخ. وبالطبع فإنه يسمح بتحصيل المعرفة عندما تكون المعتقدات صادقة والأسس التي تستند إليها كافية. وهنا نلاحظ أن الابستمولوجي قد لا يعنى بمناقشة بعض الأمور التي تهتم بها نظرية المعرفة مثل إمكان معرفتنا لصدق فرع معين أو كيف يمكن لنا معرفته، ولكنه معنى بما إذا كنا على حق في تحصيل المعرفة بإحدى فئات الصدق الكاملة كما أنه معنى بما إذا كانت المعرفة ممكنة بصفة مطلقة.

ـ الأمر الثاني الذي يميز الطابع الابستمولوجي هو أن بدايته جاءت مع سؤال فجره السوفسطائيون في مواجهة ما كان سائداً في عصرهم من اهتمام بمبحث الوجود دون مبحث المعرفة: «هل لدينا معرفة عن الطبيعة كما هي في الواقع؟» وتبقى لهذا السؤال أهميته حتى الآن في الأوساط

الفلسفية والعلمية، فما زال فلاسفة وعلماء عصرنا يرددونه رغم ما حققته الانسانية من تقدم مهيب. وأمام السؤال السابق توالت ردود تحمل الطابع النسبي للسوفسطائيين: يعقب «بروتاجوراس» بقوله «إن الإنسان الفرد مقياس الأشياء جميعاً، ويضيف «جورجياس» دعواه «بأنه ليس ثمة شيء، وإذا وجد هذا الشيء، فنحن لا نعرف عنه شيئاً، وحتى إذا تسنى لنا معرفة شيء ما عنه فلن نستطيع إبلاغ ما تم لنا معرفته إلى الآخرين». يشكل هذا الموقف السوفسطائي بدايات الابستمولوجيا التقليدية ونقصد بها محاولة تبرير القول بإمكان المعرفة، وبتحديد الدور الذي يمكن أن يؤديه، أو يسند إلى الحواس والعقل في اكتساب المعرفة، وهي أدوار جد متواضعة في نظر السوفسطائي إلا أنها موجودة على الأقل.

إن تحليل أقوال هؤلاء السوفسطائيين تنتهي إلى درجة ما من درجات القول بإمكان المعرفة ـ رغم نزعتهم الشكية الظاهرة ـ فما الفارق هنا الذي يميز الابستمولوجي أكثر من قولنا بأنه معنى بالمعرفة على نحو قريب من المشتغل بنظرية المعرفة؟ والجواب: إنها النزعة الشكية، تلك التي يتسم بها أي تساؤل يصدر عن الابستمولوجي، إنه يشك في وجود الشيء أولاً، وحتى إنه تيقن من وجوده شك في إمكان معرفتنا به، وإن سلم في مرحلة ثالثة بهذا الامكان تساءل عن قدر اليقين الذي تتصف به معرفتنا له إن تحققت. إن ما ذهب إليه هؤلاء يعد في نظري أساس لقيام نظرية في المعرفة العلمية، فالشك نهج الفلاسفة وسبيل العلماء الخلص. لن نتوقف عند الشك، وإنما يعد مرحلة ضرورية لقيام معرفة نقدية تتم عن وعي وفهم لطبيعة ما يحدث من حولنا. إن هذه النزعة تقوم في الأصل على مبدأ هو ألا نسلم أو ندعي معرفة شيء ما إلا إذا كنا على

يقين من ذلك. وإذا رأى بعض المعاصرين أن السوفسطائيين لم يخططوا للتوصل لهذه النتائج الهامة، وأنهم توقفوا عند حدود الشك، وأن «سقراط» هو الذي استنبط من محاوراته معهم - عن طريق منهج التهكم والتوليد - أسساً لقيام معرفة دقيقة تقوم على تعريفات أكثر دقة. فإننا مع تحمسنا لدورهم نقول يكفيهم أنهم أثاروا المشكلة، وعلمونا كيف نصوغ الأسئلة، وأخذنا عنهم فضيلة الشك التي تعنى أحد أمرين؛ إما الرغبة في التغيير، أو الابقاء على الراسخ من معارفنا.

ننتقل الآن إلى بحث طبيعة الصلة بين نظرية المعرفة والابستمولوجيا فنجد أولا من يحاول أن يقيم تمييزا بينهما، بحيث يمتد معنى نظرية المعرفة إلى كافة أنواع المعارف وسبل تحصيلنا لها من جهة، وارتباط نظرية المعرفة لدي فيلسوف معين بنسقه الفلسفي بحيث تأتي معبرة عن الخط العام لفلسفته من حيث هو عقلاني أو حسي تجريبي وعن مجموع رؤاه في مبحث الوجود، من جهة ثانية. بينما تتحدد معالم الابستمولوجيا بارتباطها بالبحث في صورة خاصة من المعرفة هي المعرفة العلمية.

وهناك من يعبر بصورة أخرى عن هذا الموقف مثلما يفعل «بياجيه» حين يرى أن المعرفة في تطور مستمر، وأنها لن تصل فيه إلى تمامها، وأن كل ابستمولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو بالتالي نظرية للمعرفة. وكما يلاحظ محمد وقيدي في كتابه عن الابستمولوجيا، فإن هذا الرأي لبياجيه يجعل علاقتهما من حيث المبدأ هي علاقة نوع بجنس.

أما «أوجست كونت» فيرى من منظور وضعي أن الابستمولوجيا تقوم بدور شبيه للفلسفة الوضعية في اهتمامها المشترك بعمل العلماء من

حيث النقد والتحليل، وبأنهما يختلفان معاً عن موقف الفيلسوف التقليدي. وإن كانت حقيقة الأمر تطلعنا الآن على أن الابستمولوجيا أكثر إتساعاً وشمولاً من الوظيفة التي يرجعها «كونت» إلى الفلسفة الوضعية.

كما أن هناك اتجاهاً يقيم تمييزاً بين الابستمولوجيا ومناهج العلوم أي «الميثودولوجيا»، حيث أن الأولى دراسة نقدية، وأن الثانية دراسة وصفية، وإن كان بعض من يقيم هذا التمييز يستدرك بأنه لا يعنى بتمييزه الفصل التام بينهما، لأن موضوعهما واحد وهو المعرفة العلمية بالدرجة الأولى. إن ترابطهما ضروري من حيث أن الابستمولوجي لا يتسغنى في دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم، كما أن عالم المناهج يحتاج إلى رصيد معرفي يوفره له في العادة الابستمولوجي. إن النقد لا يتم إلا بمعرفة صيغ مناهج العلوم التي ندرسها، وإقامة المناهج لا يتم إلا في اطار معرفة نقدية.

على أي حال لنقل أن البحث في المعرفة من حيث إمكان قيامها وأصولها وحدودها ينطوي تحت ما نقول عنه «نظرية المعرفة»، ولنقل أيضاً أننا عندما نمارس ذلك استناداً إلى ملكة الشك وحاسة النقد فإننا نعمل في نطاق الابستمولوجيا، ولا شك أن ممارسة الشك والنقد بالاضافة إلى مجموعة من الخصائص المنهجية يتوفر بصفة واضحة في نوع محدد من المعارف هو المعرفة العلمية.

لنتحدث أولاً عن نظرية المعرفة في معناها الواسع، ونلاحظ منذ البداية أنه لو توقف الأمر عند الصورة الشكية التي ألمحنا إليها، بحيث تصبح القاعدة هي عدم الشعور باليقين، أو استحالة المعرفة التامة، لا نزعج كل من يرى في الفلسفة أداة سحرية لاكتساب المعارف وتقديم

إجابات جاهزة عن أسئلته، ولتساءل مع «هنترميد»: «ما قيمة الفلسفة إن لم يكن في استطاعتها الاجابة عن أسئلتي؟ ألم يستقر الفلاسفة على رأي قاطع حول مسألة ما إذا كانت هناك أية حقيقة أصيلة، وهل نستطيع معرفتها أم لا؟».

إلا أن الأمر لو توقف عند هذا الحد لقتله الشك وتعقبته الأسئلة أينما حل، ومن هنا كانت رحمة الخالق بعباده «أنه جعل الإنسان بقدر ما هو كائن متسائل إلا أنه بطبيعته كائن مجاوب». وكم هي رائعة عبارة «جان فال» هذه التي تلخص تاريخ الفكر الفلسفي، فالفلسفة سؤال وجواب كما أشرنا في الفصول الأولى من هذا الكتاب. إننا دائماً نثير الأسئلة، ونحاول في أغلب الأحيان الاجابة عنها. لكن تظل الأسئلة أكثر أهمية من الاجابات. بل قد تنطوي إجابة نقدمها لسؤال على سؤال جديد أكثر دقة وحدة. أما موضوعات نظرية المعرفة فهي على النحو التالي.

أولاً: إمكان المعرفة:

إن مجرد الاقدام على مناقشة موضوع المعرفة يعنى في رأينا أنها ممكنة. أما محاولتنا لتقسيم الفلاسفة إلى من يشك في إمكان قيامها ومن يؤكد أهمية وضرورة وجودها، فلا يعني سوى أنه حتى هؤلاء الذين يشكون إنما يمارسون بشكهم ضرباً من ضروب المعرفة، ويتقوقعون داخل أحد مراتب المعرفة. إننا نلخص الأمر منذ البداية بأن درجة ما من المعرفة قائمة بداخلنا بالفعل، حتى هذا الانسان الشاك الذي يصرح بقضية تقول: «إنني لا أعرف شيئاً على الاطلاق» يعلن خلال هذه القضية أنه يعرف، إنه يعرف على الأقل أنه لا يعرف.

ونشير كذلك إلى أن البحث في إمكان المعرفة ينطوي على عنصرين أساسيين هما:

1 ـ وجود الذات العارفة، أي ذهن كل واحد منا وهو في حالة وعي.

2 ـ وجود الموضوع أي الشيء المعروف، وهو ما نتجه إليه بوعينا بغية إدراكه والاحاطة به، ويوجد في غالب الأمر في العالم الخارجي بما يتضمن من كائنات ومخلوقات وكيانات، وقد يوجد في حالات خاصة في ذات الإنسان نفسه كبعض الحالات الشعورية الخاصة التي ندرسها باستبطان أو حدس داخلي.

ولا شك أن العلاقة المعرفية ـ التي يمكن أن نعدها عنصراً ثالثاً ـ تنشأ في حالة وجود الوعي بالإضافة إلى العمليات الذهنية الأخرى من إدراك وفهم وتفسير واستدلال من جهة؛ مع توفر موضوع الادراك بصورة غير مموهة أو مختلطة بصور موضوعات أخرى من جهة مقابلة.

عندما تتوفر هذه العناصر نستطيع أن نصوغ معرفتنا بشيء معين في صورة قضية، مثل قولنا: «إني أعرف أن اليوم 31 ديسمبر عام 2000 هو اليوم الأخير من القرن العشرين». أو قولنا «قاد عبدالناصر ثورة يوليو في مصر عام 1952» أو «الأرض أكبر من القمر». لكن هل يصوغ الانسان كل معارفه على هذا النحو، نحو القضايا السابقة؟ بالطبع تتعدد أنواع المعارف حسب ثقافة واهتمام كل واحد منا، بل وحسب مهاراته واستعداده الشخصي. فهناك معرفة بقضايا وأخرى تشير إلى المام بشيء أو اكتساب مهارة بالاضافة إلى معرفة الناس من حولي.

يمكن لنا تقسيم موضوعات المعرفة إلى ثلاثة حددها محمود زيدان في كتابه نظرية المعرفة على هذا النحو:

1 ـ معرفة الأشخاص والأماكن بشرط أن نلم إلماماً تاماً بطبائع هؤلاء الأشخاص، أو بوصف دقيق للأماكن. ألا نسمع كثيراً هذا الحوار الجامع المانع: هل تعرف فلان؟ الجواب: نعم، سؤال: هل عشت معه وقتاً كافياً؟ الجواب: لا، النتيجة؛ إذن لا تعرف عنه شيئاً. يعني ذلك أن الرؤية العابرة لشخص أو لمكان لا تقيم معرفة، كما أن الالتقاء بأشخاص أو زيارة أماكن في حالة وجدانية انفعالية لا تؤسس معرفة دقيقة.

2 ـ معرفة الوقائع، ونعبر عنها في صورة قضايا صادقة، نقبلها في غالب الأمر كما يقبلها غيرنا، وهي من النوع الذي ضربنا عليه أمثلة في الفقرة السابقة.

3 ـ معرفة تقوم على اكتساب مهارات يدوية وذهنية، وتحتاج إلى ممارسة ومران حتى تتأصل لدى من يلم بها. فهناك من يعرف قيادة السيارات، أو يتقن لغة أخرى بالاضافة إلى اللغة الأم، أو يجيد صناعة منتج معين. إن هذا النوع من المعارف يتطلب الألفة والتوحد لوقت طويل حتى يتم اكتساب المهارات النوعية التي تتوفر لبعض الأفراد دون غيرهم.

وما دمنا نبحث في إمكان المعرفة ـ رغم أننا نقول بإمكانها ـ فإن مقتضى البحث أن نعرض لآراء تنكر قيام المعرفة أو تشكك فيها على الأقل، في مقابل آراء تقول بالاعتقاد المعرفي. وهذه الآراء تنطوي في داخلها على تفسيرات وتأويلات تعبر عن وجهات نظر

داخل كل معسكر.

(أ) مذهب الشك:

تعود كلمة مذهب الشك Scepticism إلى الكلمة اليونانية Scepsisوتعني «يبحث» أو «يستقصي حتى يكتشف»، ثم تطور معناها لتدل على موقف الانسان حيال بحثه عن الحقيقة حين لا يعثر على أية حقيقية. إن الغلاة من أصحاب هذا المذهب يرون استحالة قيام المعارف سواء استناداً إلى الحواس أم استناداً إلى العقل. ويسمى هؤلاء أنصار الشك المطلق. يذهب هؤلاء إلى أنه طالما أن نوافذ الانسان على العالم هي مجموعة الحواس، وإن جميع الحواس تنقل لنا انطباعات حسية متباينة لاثبات فيها فإننا لا نستطيع أن نميز بين الإدارك الحسي السليم والإدراك الحسي الكاذب، وبالتالي لا يمكن إقامة معرفة يقينية تستند إلى أحكام الإدراك الحسي. وكما ينكر هؤلاء دور الحس فإنهم ينكرون دور العقل وقدرته الاستدلالية على الاستنباط والاستقراء، بل إنهم يرون عدم مشروعية الانتقال بصورة استدلالية من انطباعات حسية مشوهة وغير يقينية عن الأشياء إلى تأكيد وجود هذه الأشياء.

وهناك نوع من الشك أقل حدة من سابقه، يتفق الفلاسفة على تسميته بالشك المعتدل. إنه شك يسلم بإمكان وجود نوع من المعارف لكنها معرفة لا تتسم باليقين قط. إن تحصيل اليقين مستحيل، ومن ثم فالحديث عن معرفة يقينية به قدر كبير من المبالغة. إننا نعرف الأشياء استناداً إلى الإدراك الحسي، ومن ثم ينبغي أن يوضع سياج يحد موضوعات المعرفة الانسانية داخل نطاق ما تسمح به الحواس، أما ما

يجاوز هذا النطاق أو ما يحدث خارج السياج فلا يملك الإنسان حياله إلا تعليق الحكم. لكن هل يعني ذلك أن يتفق أفراد النوع الانساني على قدر من اليقين المعرفي؟ الاجابة بالنفي، لأن وسيلة التحصيل المعرفي هي الإدراك الحسي الذي يختلف باختلاف الأفراد أولاً، كما يختلف من حيث دقته وحدته لدى الفرد الواحد في الأوقات المختلفة. ومن ثم فإن الاجماع على يقين أمر مستحيل، وتبقى المعرفة ظنية واحتمالية.

أما النوع الثالث من الشك، فهو ليس ممارسة للشك بقدر كونه اصطناعا للشك بعض الوقت حتى يتحقق اليقين. ويطلق على هذا النوع من الشك «الشك المنهجي»، وسنعرض له بعد أن نقدم مجموعة من الحجج التي تحصن بها أنصار المذهبين السابقين، وجاء الشك المنهج ليوضح لنا سبل التغلب عليها.

حجج الشكاك:

1 ـ **حجة الجهل**: يذهب من يقول بها إلى استحالة إقامة معرفة بأحد الموضوعات، طالما أن ليس ثمة موضوع يوجد مستقلاً بذاته. إن أي محاولة للاحاطة بشيء تشير إلى ارتباطه بأشياء أخرى علينا معرفتها أولا حتى تتم معرفتنا به، دون شك أو ريب. وحتى إن حاولنا على سبيل الجدل أن نقيم هذه المعرفة بالأطراف الأخرى وجدناها ترتبط بمئات الروابط بأشياء ثالثة، والأخيرة ترتبط بآلاف الروابط بأشياء رابعة، وهلم جرا إلى ما لا نهاية.

2 ـ **حجة خداع الحواس**: الحواس خادعة، هذا أمر مسلم به لدى الجميع، فالحاسة الواحدة تنقل لك إدراكاً ونقيضه، ومن ثم لا نملك

معياراً لتمييز الإدراك الصائب من الإدراك الخطأ. كم من المرات يرى الإنسان السراب في الصحراء ويتوقع ماء ثم يصاب بخيبة الأمل. كم منا شاهد القلم منكسراً داخل كوب به ماء، ثم ما أن يتحسس القلم حتى يتأكد من صلابته واستقامته. بالاضافة إلى ما يصيب الانسان من هلاوس وأحلام لا تنقل من الحقيقة شيئاً بالمرة.

3 ـ حجة التناقض ونسبية الأحكام: أساس هذه الحجة هو ما ينشأ بين الشعوب من اختلافات في الحكم على موضوع واحد نتيجة لاختلاف الثقافات فيما بينها والعقائد والعادات والتقاليد. كما أن الفلسفة كنسق فكري ينتسب إلى الأفراد بالدرجة الأولى تأتي حاملة الطابع الفردي ولا تكون موضع اتفاق بين الذوات. إن ما يعبر عن الشجاعة في مجتمع يراه مجتمع آخر مظهراً من مظاهر التطرف أو التهور. كما أن ما يعد عدلاً طبقاً لرؤية شعب من الشعوب يصنف ظلماً لدى شعب آخر. قد تصدق هذه الرؤية إلا أنها لا تعد حجة في نظرنا، لأنه رغم تناقض الناس واختلاف أحكامهم في نطاق التجارب الذاتية، يوجد إتفاق بين الذوات في موضوعات المعرفة العلمية وبخاصة ما ينطوي تحت المنطق والرياضيات وحقائق العلم.

4 ـ حجة التسلسل المحال: يقول أنصار الشك عن هذه الحجة إن كل برهان نستند إليه في الحجاج على صحة معارفنا وصدقها، يبدأ من مقدمات. ولا تخرج هذه المقدمات عن أحد نوعين: مبرهنة أو غير مبرهنة. فإن كانت من النوع الأول كان علينا أن نعرض برهانها الذي تستند إليه، ثم نعرض لبرهان برهانها... إلى ما لا نهاية وعندها نقع في تسلسل لا أول له يستحيل معه البرهان الذي أردنا إقامته. أما إن كانت

المقدمات ذاتها لم يتم البرهنة عليها، فنحن أمام موقفين: إما أن نبرهن عليها، وننجح في ذلك بالفعل، وساعتها نعود لنقع أسرى لعملية التسلسل التي أشرنا إليها للتو. وقد لا ننجح في البرهنة على صحة المقدمات ومن ثم فلن ينشأ برهان بالمرة، وتتوقف المعرفة التي أردنا إقامتها على تلك المقدمات المفترضة. ورغم وجاهة هذه الحجة إلا أن المنطق والرياضيات قد نجحا في التوصل إلى إقامة أنساق استنباطية، تبدأ من أفكار أولية لا معرفة ومجموعة تعريفات وبديهيات ومصادرات، نشتق من بينها عدة مبرهنات استناداً إلى قواعد للاشتقاق في غاية الصرامة.

نواصل الآن الحديث عن الشك المنهجي ونبدأه بالتعليق على الشك المطلق. إن الأخير ليس أكثر من موقف سلبي يتعارض مع طبيعة الإنسان المنتجة سواء في مجال إعمال الفكر أو أعمال اليد. خير ألف مرة من أن يستغرقنا تطرف في الشك، أن نلجأ إلى شك نقدي ومفيد ينشط الذهن والعمليات العقلية ويضفي مزيداً من الوعي على ما نقوم به من استدلالات، ومزيداً من العقلانية على ما نصدر من أحكام. إنه شك يعيشه صاحبه تجربة عابرة، تمثل معبراً ينتقل عليه من الضياع إلى الإيمان أو من الشك إلى اليقين. ومن أصحاب هذا النوع وأنصاره؛ «أوغسطين» و «الغزالي» و «ديكارت» و «بسكال» و «هيجل»، على اختلاف طفيف فيما بينهم من مثيرات الشك ودرجات اليقين التي ارتقوها.

الشك المنهجي عند «ديكارت»:

يعد ديكارت [1596 ـ 1650] من الفلاسفة الذين اصطنعوا الشك وسيلة لغاية هي بلوغ اليقين. كان «ديكارت» يؤمن بأهمية الرياضيات

ويعتقد في يقينها، ورآها نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه بقية العلوم من دقة وبساطة ووضوح. وعندما أقام مقارنة بين المعرفة الرياضية وبقية أنواع المعارف وبخاصة ما يعتمد منها على الإدراك الحسي، لاحظ أن النوع الثاني يعاني من قصور بيِّن، ولا يحقق قدراً معقولاً من بساطة ووضوح الرياضيات. فانتاب الشك «ديكارت» في كل ما يصدر عن الحواس من معارف واصطنع شكاً يمتد لهيبه إلى الرياضيات ذاتها.

يشك «ديكارت» في بداية الأمر في قدرة الحواس على تحصيل المعرفة، وحجته في ذلك أن الحواس تخدعنا في أحيان كثيرة، فلم لا تخدعنا طول الوقت. وكيف نقيم معرفة استناداً على معايير متباينة تبدو فيها الحواس صادقة أحياناً وكاذبة في أحيان أخرى. يمتد الشك في الحواس إلى شك في الادراك الحسي، وما يقوم على هذا الإدراك، يشك «ديكارت» في وجود جسمه، ويشك كذلك في وجود العالم الخارجي. يرتقي الشك فينال من قدرة الإنسان على التمييز فلا يستطيع أن يميز بين صواب وخطأ، أو بين اليقظة والأحلام، إننا في الأحلام نسبغ واقعية على كل ما نرى حتى نستيقظ فنرى صورة مخالفة بعض الشيء، لكن ألا يمكن أن يمثل عالم اليقظة هو الآخر حلما طويلاً لا نفيق منه إلا عند الموت. وفي النهاية يبلغ الشك مداه عند «ديكارت» وتمتد يد الشك لتعبث في محتوى الرياضيات الخالصة، التي سبق أن أشار إلى أنها عين اليقين. لكن «ديكارت» يفترض هنا على سبيل إكمال البناء الدرامي وجود شيطان ماكر يفسد علينا القدرة على التمييز بين الصادق في قضايا الرياضيات والكاذب منها.

إمتد شك «ديكارت» حتى نال من كل شيء حوله، وبقي لديه أمر

واحد لا يستطيع أن يشك فيه، وهو أنه يشك، ومع مزيد من التأمل أدرك أن الشك علامة من علامات التفكير. هو يشك إذن هو يفكر والتفكير لا بد أن يستند إلى جوهر يحمل هذه الصفة. إذن هناك ذات موجودة بالضرورة حتى تفكر. وكانت تلك نواة صياغة الكوجيتو الديكارتي:

«أنـا أشـك إذن أنـا أفـكـر» «أنا أفكر إذن أنا موجود»

أو لنقل معه على سبيل الاختصار:

«أنـا أشـك إذن أنـا مـوجـود»

كان إثبات وجود النفس الانسانية عند «ديكارت» هو باب اليقين الذي بنى عليه إثبات وجود الله ووجود العالم. وهذا موضع حديث آخر.

(ب) مذهب الاعتقاد:

ينهض مذهب الاعتقاد القاطع Dogmatism في مقابل مذهب الشك، ليؤكد إمكان قيام المعرفة لتوفر أسباب قيامها. وتحليل هذا المصطلح «دوجماطيقية» يشير إلى إرتباطه بكل فلسفة تؤكد حقائق معينة بحماس، أو تقبل آراء ميتافيزيقية وتسلم بها دون تبصر بطبيعة استعمال قوانا العارفة على الوجه الأمثل حتى نتوصل إلى هذه الآراء. وقد تطورت الفلسفة بالقدر الذي لم يعد يسمح للطابع الدوجماطيقي أن يظل سائداً، إذ حلّ محله طابع نقدي وضعه «كانط» يشير إلى ضرورة البدء دوما بفحص القوى العارفة.

وسواء كان الاعتقاد كما يراه مذهب الاعتقاد بمعناه القاطع، أو

مجرد الاعتقاد Belief بمعناه البسيط، أي فكرة تسيطر على فكر من يعتقد بها ويسلك طبقاً لها، أو بمعناه النقدي الذي يشير إلى العقلانية Rationalism أي الاعتقاد بقدرة العقل الفائقة على تكوين معرفة سليمة، فإن الاعتقاد في كل هذه الحالات يشير إلى إمكان المعرفة، ويرصد في نفس الوقت صفوفاً متراصة من الفلاسفة الذين آمنوا بقيام المعرفة.

يأتي في مقدمة هؤلاء الفلاسفة «أفلاطون» الذي أضفى على موضوعات المعرفة الحقة ثباتاً وكمالاً لا تتوفر إلا في عالم المثل وندركها بالعقل. أما «أرسطو» فالمعرفة عنده معرفة بالموضوعات الثابتة وهي صور الأشياء المحسوسة. إن كل شيء عنده يتكون من صورة ومادة، وعند تحصيل المعارف لا نتوقف كثيراً عند المادة وإنما عند صورها. فالمعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور. وفي مرحلة لاحقة يتصدر «ديكارت» صفوف أهل الاعتقاد من العقلانيين. إن المعرفة عنده معرفة بما هو ثابت ويقيني وهذا يتوفر في بديهيات الرياضيات والحقائق الأولية مثل وجود النفس، بالاضافة إلى الأفكار الفطرية التي توجد بالإنسان كاستعداد طبيعي يكون عونا في تحصيل المعارف على وجه اليقين. ويمكن أن نضيف عشرات الفلاسفة منهم على سبيل المثال ليبنتز وجون لوك وكانط ممن سنعرض لهم في أجزاء قادمة من هذا الفصل عندما نتحدث عن مصادر المعرفة.

ثانياً: مصادر المعرفة:

يكاد يكون الحديث عن مصادر أو منابع المعرفة أو أصولها هو المعيار الذي يميز نسقا فلسفياً عن نسق آخر، وهو بمثابة اللبنات

الأساسية التي يشيد عليها الفيلسوف فلسفته: إما لبنات محسوسة تخرج من باطن الواقع الملموس، وإما لبنات عقلية أو بالأحرى بنات فكر فطرية، أو نسق ممشوق من النوعين تحكمه مقولات، وقد لا يكون هذا جميعاً إنما هي فيوضات حدسية، من مستوى يعلو كل ما سواه.

ـ المذهب العقلي:

يقوم المذهب العقلي على مبدأ واحد ـ رغم تعدد تفاصيله ـ هو أن العقل هو القوة التي تدرك ماهيات الأشياء أو المعقولات، بل وتدرك أيضاً الحقيقة المطلقة، ويرى بعض ممثليه أن تلك الماهيات أو المعقولات التي في أذهاننا ليست إلا نماذج مماثلة لما في خارج الذهن من أشياء. وقد مر المذهب العقلي بتطورات طويلة قبل أن تتحدد مبادئه حيث اتسمت المحاولات التي قام بها مفكرو الاغريق الطبيعيون الأوائل (القرن السادس قبل الميلاد) بالتركيز على كشف المادة الأولى (مبحث الوجود) دون أن يهتموا بقدرة العقل على اكتناه ذلك (مبحث المعرفة)، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن قيمة المعرفة لم تدر لهم بخلد.

ثم بدأ المفكرون المبكرون مثل: «بارمنيدس»، و «هيراقليطس» في التمييز بين الأمور الحسية والأمور العقلية، وعلى ضوء هذا التمييز تحمس كل منهما لوضع مذهب خاص به لكل منهما طابعه وحدوده. وإن تميزت محاولة أتباع «بارمنيدس» يمنح الحواس ثقة أقل من تلك التي يولونها للعقل على عكس أتباع هيراقليطس. فالأوائل يرون شيئاً واحداً لا يتغير، كامل الاستدارة، يفكر ويفكر فيه في نفس الوقت. بينما يرى الآخرون كثرة متغيرة دوما، وإن كان «لوجوس» «هيراقليطس» يتصف

بوحدته وانعزاله. وشاركت الفيثاغورثية في تقدم العقلانية بنصيب وافر عندما ذكرت أن الأشياء الحقيقة هي الأعداد. وتعاظم الاتجاه العقلاني بعد ذلك عند «أفلاطون» و «أرسطو» حيث أصبح العقل أداة للمعرفة مزودة بالمقدرة على تحصيل الحقيقة المطلقة، وأنه ملكة مستقلة عن عالم الحس، ويتضح دور العقل بهذا التصور في المثل الأفلاطونية وفي انبثاق العقل الخالص عن المحرك الأول عند أرسطو وأتباعه.

ثم يأتي «ديكارت» وبمجيئه تتحدد معالم المذهب العقلي أكثر، وقد جعل من الفكرة اللبنة الأولى في بناء مذهبه، فالفكرة هي كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة، والأفكار الواضحة المتميزة هي التي تؤلف الحقيقة. ولما كانت هذه الأفكار من نتاج العقل بمعنى أننا لا ندركها اعتمادا على المشاهدة البسيطة للعالم الخارجي، إذن فهي فطرية، وكلمة فطرية لا تعنى عند «ديكارت» أنها كانت موجودة مكتملة في عقل الإنسان عند مولده، بل على أن لدى الإنسان الاستعداد لهذه الأفكار. يقول «ديكارت»: «يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد، والاشكال، والحركات، وأشياء أخرى متشابهة، تظهر حقيقتها بينة وتتفق تماما مع طبيعتي بحيث أنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل، أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كانت لم أوجه بعد فكري نحوها». ويتضح من النص الديكارتي مدى التأثر الواضح بعقلانية «أفلاطون». والأفكار الفطرية الديكارتية موجودة بالطبيعة فينا لأنها موضوعية في نفوسنا منذ أن خلقنا الله وهي مضمونة بأصلها الالهي، لأن الله صانعها فينا. ويبدو أن هذه محاولة من

«ديكارت» للبحث عن أصل للأفكار الفطرية ما دامت توجد فينا كاستعدادات فقط وليست من خلقنا أو من خلق الحواس. وهناك تصور ديكارتي للمعرفة يجعلها أكثر عقلانية وهو تصورها على غرار الرياضة، ذلك أنه بتحليل أفكارنا وعلومنا يمكن أن نصل إلى الأفكار الأولى أو الطبائع البسيطة كالأعداد الأولية وحروف الهجاء التي نصل إلى تأليف العلوم من تركيبها. لذلك ألح «ديكارت» على ضرورة استخدام المنهج الرياضي، لأنه وحده طريق اليقين. ولا يقصد بذلك التوقف عند اكتساب معرفة بالأعداد والاشكال وخواصها بل يهدف إلى تعويد الذهن على استعمال المنهج القويم الذي يجنبنا الوقوع في الخطأ. وبامكان الناس جميعا أن يحققوا ذلك، «لأن العقل السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، وإذن، فوحدة المنهج لديه راجعة إلى وحدة الفكر، لا وحدة العالم. فالعالم كثير ومتغير أما العقل فواحد. وفي وحدة العقل تجد وحدة العالم شرطها الكافي. وعلى أي حال فإن الحقائق الأزلية سواء في الرياضيات أو في الفيزياء تصدر كلها عن حقيقة واحدة هي وجود الله، وبذلك نرى «ديكارت» يجعل مبادىء العقل متوقفة على إرادة الله، ويقرر أنه لا توجد حقائق مستقلة عن الله.

وجاء «مالبرانش» ليحد ـ رغم اعجابه «بديكارت» ـ من مدى المشيئة الالهية في خلق الأفكار، فجعل الله لا يريد إلا ما هو معقول أو متصور بالعقل. أما قول «ديكارت» بأن الحقائق جميعها متوقفة على الإرادة الالهية كالقوانين التي يشرعها ملك فهو قول لا أساس له. ولما كانت الحقائق أزلية وثابتة وضرورية فإنها لا تليق إلا بالعقل الالهي وحده ولا تقوم إلا فيه، وسبيل معرفتها هو نوع من الحضور أو المشاركة بين

العقل الالهي وعقولنا في فعل المعرفة بتلك الحقائق.

أما «ليبنتز» فقال بالأفكار الفطرية أيضاً إلا أنها ليست موجودة فينا مثل شيء في داخل شيء آخر، كما ذهب «ديكارت» لأن المبادىء ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه. وذكر «ليبنتز» أن الأفكار الفطرية لا يمكن وضوحها في البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرف عليها في احدى المناسبات. وعند «ليبنتز» كما هو الحال عند «أفلاطون» و «ديكارت» التجربة الحسية ضرورية لايقاظ الأفكار الفطرية في عقولنا. فالأفكار أو المبادىء تشبه الصور المطبوعة على «الفلم» الخام والتي لا تظهر إلا بعد تحميضها. كما أن العقل ليس لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء كما يذهب «لوك» ذلك لأن الحواس وان كانت ضرورية لكل معارفنا الحاضرة فإنها ليست كافية لتزويدنا بكل المعارف. يمكن ايضاح موقف «ليبنتز» في عبارة واحدة: «إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والحس الذي يخرج - عن طريق الاثارات الحسية - تلك الأفكار الكامنة من القوة إلى الفعل.

هذه نماذج بارزة للفلسفات العقلية، عرضنا بايجاز شديد للمبادىء التي قامت عليها، وقد عرضناها لعدة أهداف أهمها أنه تعبير عن الموقف التقليدي في تناول المعرفة.

المذهب التجريبي:

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن كل ما لدينا من معارف مكتسب وليس فطريا، فالمعرفة تنشأ عن التجربة وتكتسب قيمتها ومضمونها بقدر اتصالها بالواقع التجريبي المحسوس فقط. وإن كنا

نلاحظ أن لفظ التجريبية ذاته له أكثر من معنى، كما يتضح لنا من العرض التالي:

يؤرخ البعض لظهور المذهب التجريبي بالسوفسطائيين في تأكيدهم على أن المعرفة جميعها آتية عن طريق الحواس، وهي عند (س) من الناس غيرها عند (ص)، ومن ثم فالحقيقة نسبية ما دام الإنسان الفرد هو مقياس كل شيء. ولكن يبدو لنا أن هذه حجة تؤخذ عليهم، فقولهم لا يعني عندنا أكثر من أن الحواس لا تصلح كوسيلة لإدراك المعارف ما دام كل ما يأتينا منها نسبياً مؤقتاً متغيراً، فكان أحرى بالسوفسطائيين ـ طالما اكتشفوا قصور الحواس ـ البحث عن وسيلة للمعرفة أجدى. ولكن لا ننسى لهم في نفس الوقت أن قولهم بنسبية المعرفة قول بدأ علماء عصرنا في ترديده من جديد، وإن عزاها المعاصرون إلى حدود القوى المعرفية لدى الانسان التي يعود بعضها إلى قصور الحواس. ومعظم الكتابات ـ العربية منها على الأقل ـ تكاد تؤرخ لظهور المذهب التجريبي بالابيقوريين الذين أدركوا أن المدركات الحسية أشياء منبعثة من جسيمات دقيقة ترسلها الاجسام إلى العقل، ومن ثم فالاحساس هو مصدر جميع معارفنا، والعمليات المعادلة للأفكار العامة والتي تؤلف جميع العلوم لا تتحق إلا بفضل الانطباعات التي تتركها الاحاسيس في النفس.

أما «جون لوك» (1632 ـ 1704) صاحب القول الشهير «العقل لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء»، فقد ظهر المذهب التجريبي لديه مكتملا، عندما أنكر بقوله السابق الأفكار الديكارتية كمصدر للمعرفة، وأعلن «أن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين: الاحساس والاستبطان. والاستبطان يستند إلى الحواس. وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية

وهي على أربعة أنواع:

1 ـ أفكار صادرة عن حس واحد (الألوان، الأصوات).

2 ـ أفكار صادرة عن حواس (الامتداد، المقدار، الحركة).

3 ـ أفكار صادرة عن الاستبطان (الشهوة، الإدراك، التفكير).

4 ـ أفكار صادرة عن الاحساس والاستبطان معا (الوجود، القوة، الوحدة).

وهذه الأفكار الصادرة عن الحواس الظاهرة والحس الباطني تكون أساس معرفتنا، ومهمة العقل هي الربط أو الفصل بين الأفكار الأولية». إلا أن تحليل أفكار «لوك» يؤدي إلى التسليم بدور فعال للعقل أو للفهم يتجاوز التجربة بتكوينه أفكار العلاقات التي تنشأ من مقارنة انطباع حسي بانطباع حسي آخر أو أكثر استناداً إلى مبادىء مجاوزة للتجربة مثل مبدأ العلة الكافية. فنحن إذا قبلنا جواهر فذلك لأن لكل شيء سبباً، وإن حدوث التغيرات دون شيء ما يتغير لا يكون أمراً معقولاً، ونحن نكون فكرة العلية ـ في رأي «لوك» ـ لأن التتابع المنتظم بين ظاهرتين لا يكون له سببه الكافي إذا لم تكن الظاهرة الأولى علة الثانية.

إن هذه التفسيرات غير التجريبية ـ فيما يلاحظ الدكتور ثابت الفندي ـ حدت «بديفيدهيوم» أن يعيد النظر في هذه التفسيرات وأن يؤكد التجريبية تأكيداً تاماً. وإذا كنا نضرب «بلوك» المثل على التجريبية والاخلاص لها، ونجده رغم ذلك يلجأ في جانب من نظريته إلى أمور مجاوزة للتجربة والواقع المحسوس، فإن ذلك بلا شك قصور المذهب التجريبي إذا لم يستند إلى تصورات عقلية. كذلك يأتي «كونداياك» (1715

ـ 1780) ليعلن أن جميع أفكارنا وملكاتنا ليس لها منبع سوى الاحساس. ولا يقول بالتأمل الذي قال به «لوك» بل إنه يرى أن العقل ذاته يرجع بالتحليل إلى الاحساس، فما نطلق عليه أفكاراً فطرية أو عقلاً أو مبادىء مطبوعة في النفس ما هي إلا وليدة الاحساس. وثمة ملاحظة هامة هي أن «كونديالك» «لا يرى بين معرفة الحيوان ومعرفة الإنسان من فارق إلا في الدرجة، لأن مصدر المعرفة عند كليهما هو الحسّ. ولولا التبرير الذي ساقه «كونديالك» في عبارته تلك لوجدنا مطابقة بين رأيه هذا ورأي «بوبر» القائل بأنه لا فارق بين معرفة الإنسان ومعرفة الحيوان، لأن البداية المعرفية بالنسبة لكل منهما واحدة، وكل ما في الأمر أن الإنسان أكثر تطوراً وأكثر تطبيقا واستفادة من منهج المحاولة والخطأ، فيعدل معارفه وسلوكه بالقدر الذي يدفعه إلى الأمام دوما.

ويعد «ديفيد هيوم» (1711 ـ 1776) تجريبيا بمعنى الكلمة لدى البعض بينما لا يميزه البعض الآخر عن «جون لوك». حيث أن تجريبيته غير خالصة من عوالق مجاوزة لعامل التجريب والحس. قسم «هيوم» الأفكار إلى حسية وإلى تأملية مصدرهما معا الاحساسات الخارجية والباطنية وتتألف منهما الأفكار المركبة طبقاً لقوانين تداعي الأفكار وهي التشابه والتجاور والعلية. وقد تناول «هيوم» هذه القوانين بالتحليل. وأشهر تحليل له بهذا الصدد تحليله لقانون العلية الذي أنكر أن يكون تصوراً قبليا ما دامت معرفتنا للعلية صادرة في جوهرها عن الإدراك الحسي، أي إدراك التلازم بين أزواج من الأشياء أو الحوادث. «أنكر هيوم أن تكون العلاقة العلية ضرورية ضرورة منطقية وأعلن أن لها ضرورة ذاتية صادرة عن إدراك التلازم وتكراره، ومن ثم يفعل قانون

ترابط الأفكار فعله فتتكون عادة توقع التلازم في المستقبل بين ما أدركنا تلازمه في الماضي». لا يشك «هيوم» في تصور العلية بقدر ما هو معنى بالبحث عن مصدر ذلك التصور، فرآه وليد العادة «إن لدينا عادة مكتسبة عن توقع حدوث الحوادث في اطار وقانون العلية» إلا أن «هيوم» يعتقد في ضرورة وجود مبدأين لضمان معارفنا هما العادة ومبدأ العلية الكلي، ويرى هذا الاتجاه أن «هيوم» يصادر في الحقيقة على مبدأ العلية الكلي ويجعل من جريان العادة وسيلة للكشف عنه أي أنه لم ينكر مبدأ العلية كما يتصور البعض، بل إنه كان مشغولاً بالبحث عن حقيقة تمسكنا بهذا المبدأ الذي يشكل أساساً لكل معارفنا التي نستنتجها. إذن «هيوم» لم يتخلص هو الآخر من مبادىء مجاوزة للتجربة شأنه شأن معظم التجريبيين مما يجعلنا نزعم أن القول بالتجريبية الخالصة أمر غير ممكن حتى إذا ما قلنا به نتغاضى عن تفسير نواحي كثيرة من حياتنا المعرفية.

ونختتم الحديث عن الاتجاه التجريبي بأحد الفلاسفة المعاصرين، وهو «ارنست ماخ» (1836 ـ 1916) رائد جماعة فيينا، وكانت له دراساته الفيزيائية بالاضافة إلى تأثره بنظرية «داروين» التطورية مما طبع نظريته في المعرفة بطابع تجريبي يتضح في النقاط التالية:

1 ـ المعرفة الانسانية في تطور وصيرورة وتتسع كلما أمدتنا الخبرة بأشياء جديدة، وإن تطور الفكر الإنساني وما تقدمه الخبرة من معلومات جديدة يجعلنا نغير أفكارنا دائماً بما يتلاءم والتجربة، وتصبح الأفكار ذات معنى في حالة اشارتها إلى الأشياء أما الأفكار الخالية من المعنى التجريبي فمن الضروري استبعادها.

2 ـ ليست هناك حقائق قبلية أو خالدة، فالمعرفة كظاهرة بيولوجية تتغير

دائماً كلما تقدم الإنسان، ومن ثم ليست هناك حقائق ثابتة أو مطلقة. لا وجود لمكان مطلق أو زمان مطلق لأنها أفكار لا تسندها التجربة. فالمكان مثلاً عند «ماخ» ليس إلا مجموعة العلاقات المكانية للأشياء، وأنه ليس كما اعتقد «نيوتن» وعاء خاليا توضع فيه الأشياء في أمكنة ومواضع مختلفة.

3 - يرفض «ماخ» وجود جواهر وراء الصفات المباشرة، فالأشياء مجرد مركبات ثابتة نسبياً لصفات أو عناصر أو احساسات. وإن كل قضية علمية تتحول إلى قضية حول مركبات الاحساسات، وإن القوانين الفيزيائية تتألف من أفكار لها علاقة مباشرة بالخبرة والملاحظة.

وينسحب على «ماخ» ما قلناه على من سبقه من التجريبيين رغم محاولته التكيف في نظريته مع النظريات العلمية السائدة في عصره. وما نود اضافته هنا هو الاشارة إلى تلك السلبية التي تضفيها المذاهب التجريبية - مع تنوعها - على العقل، الذي يتضاءل دوره أحياناً ويختفي أحياناً أخرى، ويظل في غالب الأمر صورة باهتة للمادة. ولا شك أن ذلك يخالف طبيعة العقل الوثابة التأليفية. نشير ثانياً إلى أنه إذا كان أصحاب الاتجاه العقلي قد جعلوا من العقل مصدراً للمعرفة منكرين على الحواس قدرتها في الحصول على المعرفة الحقة، واتخذوا من الرياضيات هدفاً ومعياراً وأسلوباً لبناء الانساق الفلسفية لما تتمتع به من دقة في البرهان. فإن المذهب التجريبي يرى العكس تماماً فالتجربة والخبرة الحسية هي مصدر المعرفة وتقدم العلوم الفيزيائية يثبت ذلك في رأيهم. يحتاج الأمر اذن إلى وجهة نظر تجمع الجانبين في اتجاه واحد. وكان «كانط».

الاتجاه الكانطي:

يوفق كانط (1724 ـ 1804) بين المذهبين المتعارضين السابقين، فلا يغنى أحدهما عن الآخر، بل يكملان بعضهما، وبيان ذلك أنه إذا كان التجريبيون يرون أن الانطباعات الحسية وما ينشأ عنها من أفكار هي مصدر المعرفة، يشير «كانط» إلى أن هذه الانطباعات ليست المصدر الوحيد بل يجب إضافة عنصر آخر يمليه العقل وهو التصورات القبلية. إلا أن قوله بالتصورات القبلية لا يجعله يتفق مع العقليين، مثل «ليبنتز» الذي يتصور أن وظيفتها تمكيننا مع معرفة عالم معقول. ومن ناحية ثانية فإن أخذه بالحدوس الحسية لا يجعله يتفق مع التجريبيين، مثل «هيوم» الذي رأى كفاية التصورات التجريبية لتمكيننا من معرفة العالم المحسوس.

جاء هذا الموقف بعد أن أعلن «كانط» ثورته المعرفية الشهيرة، فقد لاحظ أن المعرفة كانت تفسر بوجوب تطابق التصور العقلي مع الموضوعات، ولكن لو كان الأمر كذلك لوجب استمداد كل معرفة من تجربة الأشياء، بمعنى أن تكون كل معرفة لاحقة على التجربة. لكن هناك معارف قبلية يسلم بها كانط مثل قضايا الرياضيات وبعض قضايا الخبرة وقضايا الميتافيزيقا، وتساءل: لماذا لا نقلب الوضع ـ كما فعل «كوبرنيك» ـ بحيث يجب أن تتطابق الموضوعات مع معرفتنا، أي مع طبيعة عقلنا؟

ونتيجة للفقرتين السابقتين فإنه إذا كان بالعقل تصورات قبلية منها الحدوس مثل الزمان والمكان، ومنها المقولات الاثنتا عشر، فإن هذه

التصورات بمثابة استعدادات في العقل لا نشعر بها إلا حين يثيرها مثير وهو في العادة الحدوس الحسية. يتضمن الادراك الحسي إذن ـ ومن ورائه المعرفة العلمية ـ عنصرين أساسيين: معطى لنا نستقبله استقبالاً انفعالياً حسياً، وتصورات قبلية يصدرها الفهم بتلقائيته فيضفي على ما تستقبله الحواس النظام والمعنى ومن ثم تصبح ذات مدلول.

والنتيجة التي نخرج بها من «كانط» بصدد نظرية المعرفة هي أن قدرتنا القبلية محدودة فليس لنا أن نعرف كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتها. بمعنى أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وإنما نعرف فقط الظواهر، أي الأشياء كما تظهر من خلال الحدوس وعلاقاتها. وهذا هو معنى نسبية المعرفة عند كانط.

المعرفة الحدسية الميتافيزيقية:

يدفعنا موقف التجريبيين وموقف «كانط» من الميتافيزيقا إلى تناول ما يطلق عليه المعرفة الحدسية، لكن لما كان الحدس Intuition له أكثر من معنى، فهناك:

الحدس الحسي: الادراك المباشر للمحسوسات.

الحدس التجريبي: الادراك المباشر الناشيء عن الممارسة المستمرة.

الحدس العقلي: الادراك المباشر للمعاني العقلية المجردة.

الحدس التنبؤي: حيث نستشعر حل مسألة أو نتنبأ بنتيجتها قبل اتمام سلسلة البراهين.

إلا أننا نقصد الحدس الميتافيزيقي أو الاشراقي ونشير به إلى تلك المعرفة الناتجة عن التنسك والرياضيات الذهنية. وقد يعترض أحدهم منذ البداية؛ إن ما تقوله يشير إلى أسلوب في الحياة ولا يشير إلى اكتساب للمعرفة بطرق يسهل الحديث عنها. والرد أننا لا ننكر دور المعارف السابقة وسبل اكتسابها. ولكن لنا أن نسلم أيضاً بنوع من المعارف ينشأ عن الظمأ إلى المطلق، والتخلي عن الشخصية والتضحية بالذات. معرفة لا تؤسسها الحجج المنطقية ولا تدعمها الأسانيد الفكرية، إنما تتجلى في نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد على حدة بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يشع في داخل النفس فيغمرها في حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل، إن المرء ليشعر حينئذ «بمطلق الهنود» و «أحد» أفلوطين و «بهر» الحلاج وابن عربي، و «شعور باسكال». فإذا ما سألني أحدهم عما رأيت وكيف، أوردت له عبارة أفلاطون: «إنه لعمل شاق أن يلتقي الانسان بخالق هذا العالم وأبيه، وإذا التقى به فلا يمكن أن ينقل الصلة إلى غيره». وقد يرى البعض أنها نوع من المعرفة العقلية الموغلة لا أكثر، إلا أن هناك عدة فروق بين المعرفة التنسكية والمعرفة العقلية. منها مثلاً أن المعرفة التنسكية قد تكون تتويجا للمعرفة العقلية، إلا أن الأخيرة ليست بديلا لها، حيث أن المعرفة العقلية لا تقدم ترضية كافية للإنسان وإنما يدرك أن به حاجة دائماً للمعرفة حتى إذا ما أشرق عليه النور الالهي توارى العقل حييا وساح الوجدان في ملكوت المعرفة الحقة.

فرق آخر بين المعرفتين العقلية والتنسكية، الأولى قابلة للانتقال إلى الغير عن طريق مفاهيم وحدود متفق عليها، بينما تكتسب الثانية عن

طريق التجربة الشخصية الباطنية، وهي وإن كانت تزاول أحياناً بوساطة مرشدين وأساتذة، إلا أن هؤلاء لا ينقلون العرفان إلى نفس المريد، بل ينقلون مجموعة من القواعد والنصائح التي يحتاج إليها المريد، أما جوهر المعرفة فلا يمكن تناوله ولا تعلمه ولا شرحه.

ويثور تساؤل أخير: ما حاجتنا إلى هذا النوع من المعارف إذن إذا كانت مجرد تجربة ذاتية غير قابلة للانتقال أو التعلم حتى تعم فائدتها؟ نقول هنا على الأقل: هي نوع من المعارف أو درجة عالية منها بجانب المعرفة العقلية التي تستند إلى وثوق الرياضيات، وبجانب المعرفة التجريبية التي تستند إلى واقعية الفيزياء، بالاضافة إلى تصور «كانط» الذي نحى الميتافيزيقا جانباً عند حديثه ـ على الأقل ـ عن معرفة الظواهر.

نصوص فلسفية مختارة

يصور النص التجربة الذاتية لصاحبه أبلغ تصوير، كما ينقل لنا بدقة مظاهر التفكير في عصر ظهوره. وتنشأ قيمة التجربة الذاتية لكل من يفلسف من الصدق كسبيل له، وغاية يقصدها في الوقت نفسه. وقد وقع اختيارنا على مجموعة من النصوص الفلسفية لأربعة من المفكرين. ومن الملاحظ أن دوافع الاختيار لم يكن من بينها الشهرة التي حققها الفيلسوف صاحب النص، أو أنه من كبار أصحاب المذاهب، فهؤلاء وأولاء انتشرت نصوصهم بما فيه الكفاية والحديث عن مذاهبهم لم ينقطع. إنما أردنا بالنصوص التالية لهذه المقدمة أن تكون امتداد لموضوعات هذا الكتاب المدخل أو المقدمة الذي نضعه بين يدي القارىء، وأردنا بها أيضاً أن تؤكد لدى المبتدىء جدوى البحث الفلسفي وقيمة الفلسفة، وأردنا بها ثالثا تناول مبحث القيم ـ وهو المبحث الثالث بعد الوجود والمعرفة ـ بأسلوب من يحترف الكتابة الفلسفية. وقد رتبنا ورود هذه النصوص حسب أولوية الموضوعات، وليس استناداً إلى تاريخ ظهورها لدى أصحابها.

أولًا

نبدأ بنص عن «قيمة الفلسفة» كتبه «برتراند رسل» [1872 ـ 1970] في كتابه مشكلات الفلسفة [1912]. وإن شئنا التعريف برسل في ايجاز قلنا: إنه ولد في مايو 1872 لأسرة إنجليزية عريقة في الحسب والفكر والسياسة.

جعل العقل رائده في النظر، فشك في القواعد الأساسية للإيمان، كما شك في براهين «اقليدس» وراح يأمل في رياضيات خالية من الشكوك. نشر في مطلع حياته العلمية كتاب «**مقالة في أسس الهندسة**» ليجيب فيه عن سؤال كانط: كيف يمكن قيام علم للهندسة. بدأ مثاليا حيث اعتقد بأن كل ما هو واقعي هو في الوقت نفسه عقلي، وسرعان ما تحول عن ذلك إلى القول بأن العالم مكون من حقائق متعددة يحتاج في معرفته إلى مشاهدات وتجارب.

نشر «رسل» في عام 1903 كتاب **أصول الرياضيات**، ثم نشر كتابا أهم مع «هوايتهد» هو «برنكبيا ماتماتيكا» كان يهدف من ورائه إلى إثبات أن الرياضيات البحتة بأكملها تترتب على مقدمات منطقية خالصة. ثم أخرج سلسلة من الكتب حول نظرية المعرفة وما يتصل بموضوعها في علم النفس وعلم اللغة، بدأها بكتاب **علمنا بالعالم الخارجي** إنتهى في طبعته الثانية إلى أن العالم كله أحداث من هيولى محايدة لا هي مادة قح

تلك الأحداث تترتب على نحو معين فتكوّن ما نسميه بالمادة، أو تترتب على نحو مغاير فتكون ما نسميه بالعقل.

ثم ظهرت مجموعة مؤلفات لرسل ظهر تأثره فيها بانجازات العلم المعاصر منها تحليل العقل 1921، تحليل المادة 1927، المعرفة الإنسانية 1948، تطوري الفلسفي 1959. وكان أهم ما احتوته هذه الكتب من أفكار فلسفية هي أن العالم الطبيعي عالم مستدل بأكمله، فنحن لا ندرك شيئاً مباشراً عن كيانات هذا العالم من ألكترونات وبروتونات وفوتونات. ولا سبيل لمعرفتها إلا باستدلال، ورغم ذلك فلها واقعيتها ولا يتوقف وجودها على عقل الإنسان المدرك لها.

وتفرغ «رسل» لتحليل العملية الاستدلالية التي تبدأ من طرف الخبرة الذاتية وتتجه نحو العالم الطبيعي مفترضاً صدق هذه الاستدلالات اللابرهانية استناداً إلى مبادىء أولية تضمن صدقها ـ وكان المتبع لدى التجريبيين اعتقادهم بتبرير هذا النوع من الاستدلال ـ في كتابه **مشكلات الفلسفة** 1912 ثم عاد في عام 1948 واقترح في كتابه **المعرفة الانسانية** خمس مصادرات أو مبادىء مجاوزة للخبرة ولا تثبتها التجربة بل سابقة عليها.

وفي اطار تحمس «رسل» للعلم بحث قيمة الفلسفة؛ فالمعرفة الفلسفية عنده لا تختلف في جوهرها عن المعرفة العلمية، إذ ليس هناك معين للحكمة خاص توصد أبوابه دون العلماء وتنفتح بكلمة السر ينطقها الفلاسفة، والنتائج التي تنتهي إليها الفلسفة لا تختلف من حيث الأساس عن نتائج العلم، وغاية الخلاف بينهما هي أن الفلسفة تتميز بأنها أكثر من العلم نقداً وأوسع منه تعميما.

النص الأول

برتراند رسل: «قيمة الفلسفة»

أما وقد وصلنا إلى نهاية هذا الاستعراض الموجز لمشاكل الفلسفة على ما فيه من نقص وقصور يحسن بنا في الختام أن نفحص عن قيمة الفلسفة وعن الأسباب التي تدعو إلى دراستها. ومما يجعل تدبر هذه المسألة ضرورياً هو أن الكثير من الناس تحت تأثير العلم والشؤون العملية يجنحون إلى الشك في الفلسفة ويسألون أهي شيء أكثر من دراسات تافهة عقيمة على براءتها وتحديدات محيرة مربكة ومناظرات حول أمور من المستحيل الوصول إلى معرفتها؟

ويبدو أن هذه النظرة للفلسفة إنما تأتي من تصور خاطىء لغايات الحياة ولأنواع الحاجات التي تسعى الفلسفة إلى بلوغها، والعلم الطبيعي نافع لعدد لا يحصى من الناس الذين يجهلونه تمام الجهل وذلك عن طريق المخترعات التي أنتجها، ولهذا فدراسة العلم لا يحض عليها لمجرد تأثيرها على دارسها فقط، بل لما تتركه من أثر في الحياة الإنسانية عامة، وليس للفلسفة مثل هذا النفع فإن كان لدراستها أي أثر يتعدى دائرة طلابها فإنما هو أثر غير مباشر فقط، وذلك عن طريق تأثيرها في أولئك الذين يدرسونها. فإذا أردنا أن نلتمس قيمة للفلسفة فإنما نلتمسها أولاً في

هذا التأثير. وفوق هذا فإنا إذا أردنا أن نتجنب الفشل في تحديد ما يكون للفلسفة من قيمة فيجب أن نجرد عقولنا أولا من الأحكام السابقة التي يتمسك بها أولئك الذين يسمون خطأ رجالا «عمليين». فالرجل «العملي» تبعاً للاستعمال العام لهذا اللفظ هو الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية فيرى أن الناس لا بد أن يصيبوا غذاء لأجسامهم وينسى أن عقولهم تحتاج إلى غذاء لها أيضاً. ولو كان جميع الناس على حال من اليسر والرخاء، وتم القضاء على الفقر والمرض إلى أقصى ما يمكن، لبقي الكثير مما لا بد من القيام به لإيجاد مجتمع فاضل، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل في أهميتها على الأقل عن حاجات البدن. وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل فقط، ولا يؤمن بدراسة الفلسفة ويكبرها عن أن تكون ضياعاً للوقت إلا أولئك الذين يأبهون بحاجات العقل ويقدرونها. إن الفلسفة ترمى أولا إلى المعرفة، شأنها شأن سائر الدراسات. والمعرفة التي تصبو إليها إنما هي ذلك النوع من المعرفة الذي يكسب مجموعة العلوم وحدة ويضفي عليها نظاما، ذلك النوع الذي يأتي من التمحيص الدقيق والنقد النافذ للأسس التي تقوم عليها آراؤنا وأحكامنا ومعتقداتنا غير أنه لا يمكن أن يقال أن الفلسفة قد نجحت نجاحاً كبيراً في محاولتها الاجابة عن مثل هذه المسائل إجابة دقيقة محددة. ولو سألت رياضياً أو مؤرخاً أو عالماً في التعدين، عما وصل إليه ذلك الضرب من العلوم الذي خصه بعنايته من الحقائق المنظمة المحددة لامتدحوا به ما وسعك أن تصغى إليه. ولكنك لو عرضت هذا السؤال نفسه على فيلسوف لأقر إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تنته بنتائج موجبة كتلك التي انتهت إليها العلوم الأخرى. صحيح أن ذلك يمكن تفسيره باعتبار أنه متى تم الوصول إلى معرفة

محددة في موضوع معين، لم يعد هذا الموضوع قسما من الفلسفة بل يصبح علماً منفصلاً عنها. فقد كانت دراسة الأجرام السماوية قسماً من الفلسفة ولكنها أصبحت فيما بعد علم الفلك، وقد سمى نيوتن مؤلفه العظيم «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية». وكذلك الحال في دراسة العقل الإنساني التي كانت حتى عهد قريب جزءاً من الفلسفة ولكنها انفصلت عنها وأصبحت علم النفس. ويتبين من هذا أن ما في الفلسفة من عدم اليقين إنما هو أمر ظاهر أكثر من كونه حقيقياً، فتلك المسائل التي تم الوصول فيها إلى أجوبة محددة، قد ألحقت بالعلم، أما تلك التي لم يهتد في الوقت الحاضر إلى أجوبة محددة عنها فقد بقيت للفلسفة.

غير أن هذا بعض الحق فيما يتعلق بعدم اليقين في الفلسفة فقط. نعم توجد أسئلة كثيرة ـ ومن بينها ما هو ذو متعة كبيرة لحياتنا الروحية ـ لا بد أن تبقى بقدر ما يتهيأ لنا أن نحكم عصية في حلها على الفكر الانساني ما لم يأت على قواه تغيير يجعلها غير ما هي عليه الآن ومن هذه الأسئلة، أللكون أية وحدة في الخطة والقصد، أم أنه مجرد اختلاط ذرات بعضها مع بعض اختلاطاً أتى عفواً واعتباطاً؟ هل الفكر جزء دائم ثابت في الكون، يفتح باب الأمل إلى الوصول إلى نمو غير محدد في الحكمة والعقل أم هو حادثة عارضة في كوكب صغير لا بد أن تكون الحياة عليه في النهاية أمراً مستحيلاً؟ وهل للخير والشر أهمية للكون بأجمعه أم للإنسان فقط؟ هذه أسئلة تثيرها الفلسفة وقد اختلفت الإجابات عنها باختلاف الفلاسفة. غير أن هذه الإجابات الفلسفية تبدو ـ سواء أكان في الامكان الوصول إلى أجوبة أخرى بطرق أخرى أم لا ـ غير صحيحة قطعاً. ومع ذلك فمهما يضؤل الأمل في الكشف عن جواب لهذه

الأسئلة، فإن من شأن الفلسفة أن تنظر فيها بلا انقطاع، وأن تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي إلى جواب عنها وأن تبقى حيا فينا الشوق إلى تأمل الكون وتدبره ذلك الشوق الذي هو معرض لأن يقضى عليه إذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي تم التحقق منها.

حقاً إن كثيراً من الفلاسفة قالوا بأن الفلسفة تستطيع أن تقرر صدق الأجوبة عن تلك المسائل الأساسية، وزعموا أن ما هو على جانب كبير من الأهمية والخطورة من بين المعتقدات الدينية يمكن البرهنة على صدقه بالتدليل الدقيق المضبوط. ولكننا لكي نستطيع أن نحكم على مثل تلك المحاولات في التدليل لا بد لنا من أن نستعرض استعراضاً شاملاً للمعرفة الإنسانية بجملتها وأن نكون رأياً حول مناهجها في البحث وحدودها التي تقف عندها. فليس من الحكمة في مثل هذا الموضوع أن نتحدث بلهجة اليقين والتأكيد، ولكن إذا كانت البحوث التي نهجناه في الفصول السابقة لم تضلنا ولم تقدنا إلى مهاوى الخطأ والزلل، فإنا نرى أنفسنا ملزمين بأن نطلق الأمل في العثور على براهين فلسفية للمعتقدات الدينية. وإذن فلا يمكن أن ندخل في نطاق الفلسفة ونحسبه من قيمتها أية مجموعة محدودة من الأجوبة عن تلك المسائل ومن أجل هذا فقيمة الفلسفة، يجب ألا تعتمد على أية مجموعة مزعومة من المعارف المحددة الممكن التحقق عنها والتي يتهيأ لدارسي الفلسفة أن يبلغوها ويصلوا إليها.

إن قيمة الفلسفة إنما تلتمس في ما هي عليه من عدم اليقين بالذات. والشخص الذي ليس له أي نصيب من الفلسفة يمضي في حياته

أسير سوابق أحكام استمدها من البداهة العامة المشاعة ومما درج عليه أهل عصره وقومه، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بعوز من عقل متدبر أو نقد ممحص. فيظهر له العالم محدداً محصوراً واضحاً جلياً، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال، وكل ما ليس مألوفاً من صور الإمكان فهو مزدري مرفوض. أما إذا شرع المرء يتفلسف فالحال على النقيض، لأنه يجد كما وجدنا في الفصول الأولى أنه حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشاكل التي لا يمكن الإجابة عنها إجابة تامة فقط. فالفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك، فهي قادرة على أن توحى بكثير من صور الإمكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد، فهي إن انقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون، ثم هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشوبين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر والانعتاق، وتوقظ فينا الشعور بالتعجب والرغبة في الاطلاع بما تعرضه من أشياء مألوفة في صور غير مألوفة.

وفيما عدا ما تكشفه لنا الفلسفة من صور للامكان لم تكن لتخطر بالبال، فإن لها قيمة ـ لعلها هي قيمتها الرئيسية ـ وذلك لما في موضوعاتها التي تدعو إلى تأملها من عظمة وخطورة، ولما تؤدى إليه من حرية وانعتاق من المطالب الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق ذلك التأمل. فحياة الشخص الذي تتحكم فيه الغريزة حياة محصورة في دائرة ضيقة من الحاجات الخاصة، وهي دائرة قد تشمل الأسرة والأصدقاء ولكنها لا تتعدى ذلك إلى العالم الخارجي الذي لا يؤبه به إلا بمقدار ما

يعين على تحقيق الرغبات الغريزية أو يعمل على صدها ففي هذه الحياة شيء من القلق والضيق يقابلهما في الحياة الفلسفية الهدوء والانطلاق. والعالم الذي تعمل فيه حاجات الغريزة ومطالبها عالم صغير، يقوم وسط عالم كبير واسع لا بد أن يأتي على ذلك العالم الصغير إن عاجلاً أم آجلاً فيحطمه ويقضي عليه. وما لم نستطع أن نوسع من دائرة حاجاتنا ومطالبنا حتى تمتد فتشمل العالم الخارجي بجملته، فإننا كالكتيبة تحاصر في قلعة تعتصم بها، وهي تعلم أن العدو يحول بينها وبين الهرب وأن لا مهرب من التسليم في النهاية. وليس في مثل هذه الحياة سلام، بل هو النزاع الذي لا ينقطع بين الحاح الرغبة وعجز الإرادة ولا بد لنا إن كنا ننشد الحياة الرفيعة الحرة أن نهرب بطريقة ما من ذلك الأسر وذلك النزاع.

وفي التأمل الفلسفي مهرب لمن شاء. فهذا التأمل الفلسفي في نظرته الواسعة الشاملة لا يقسم الكون إلى معسكرين متنازعين ـ أصحاب وخصوم وأعوان وأعداء وأخيار وأشرار ـ بل إنه لينظر إليه نظرة التجرد عن الغرض والهوى. ولا يرمى هذا التأمل حين يكون خالصاً إلى اثبات شبه بين الإنسان وغيره من الأشياء في الكون. صحيح أن كل اكتساب للمعرفة هو توسيع للذات ومد لحدودها، ولكنه توسيع خير ما يكون حينما لا يقصد مباشرة. ولا يتم الوصول إليه إلا حين تكون الرغبة في المعرفة هي وحدها المؤثرة الفاعلة عن طريق الدراسة التي لا تصبو مقدما إلى أن يكون لما تتناوله من موضوعات هذه الصفات أو تلك، بل تحمل الذات على أن تتكيف وفقاً لما تجده في تلك الموضوعات من صفات. نعم لا يمكن بلوغ هذا التوسيع للذات بأن يحاول المرء أن يبين ـ وهو ينظر إلى الذات كما هي ـ أن العالم شبيه بهذه الذات بحيث أن معرفتها

ممكنة من دون أن نتناول ما هو غريب عنها مخالف لها. والرغبة في البرهنة على هذا القول ضرب من تأكيد الذات وهو ككل ضرب من تأكيد الذات عقبة في سبيل نمو الذات ذلك النمو الذي نرمي إليه، والذي تدرك الذات أنها قادرة عليه. فتأكيد الذات سواء في التأمل الفلسفي أو في غيره ينظر إلى العالم من حيث هو وسيلة إلى غاياته، وهو بهذا يجعل العالم ذا أهمية أدنى من أهمية الذات، فكأنما الذات تضع حدوداً دون نمو أغراضها وحاجاتها. والأمر في التأمل الفلسفي على الضد من ذلك لأننا نبدأ فيه بما ليس ذاتاً وعن طريق ما فيه من العظمة والكبر تتسع حدود الذات وتمتد، فعن طريق ما في الكون من لا نهاية يبلغ الذهن الذي يتأمله بعض تلك اللانهاية.

ولهذا السبب فإن سمو النفس ورفعتها لا تأتي عن طريق تلك الفلسفات التي تدمج الكون في الانسان وتلحقه به. إن المعرفة ضرب من الاتحاد بين ما هو ذات وما هو غير ذات، وإنما يفسد ذلك الاتحاد ـ كما هي الحال في كل اتحاد ـ التسلط والسيطرة، فكل محاولة إذن لتصور أن الكون يجري وفقاً لما نجده في أنفسنا محاولة تسيء إلى ذلك الاتحاد وهناك نزعة فلسفية آخذة في الانتشار تميل إلى الأخذ بالرأي القائل بأن الإنسان هو الميزان الذي تقاس به الأشياء وأن الحقيقة من صنع الإنسان، وأن الزمان والمكان والكليات كلها من خصائص العقل وأنه إذا كان هناك شيء ليس من خلق العقل فهو غير قابل للمعرفة وليس بذي قيمة لنا. وهذا رأي ـ إذا كانت بحوثنا السالفة صائبة ـ غير صحيح ولكنه بالاضافة إلى كونه غير صحيح ينزع من التأمل الفلسفي كل ما فيه من قيمة، لأنه يقيد ذلك التأمل في حدود الذات. وما يدعي معرفة تبعاً لذلك الرأي

ليس اتحاداً بين الذات وغيرها، بل مجموعة من سوابق الأحكام والعادات والرغبات تكون كالحجاب الكثيف يفصل بيننا وبين العالم الكبير الواسع والشخص الذي يجد متعة في مثل هذه النظرية للمعرفة يكون كمن يأبى أن يبرح دائرة أسرته وعشيرته خشية ألا تكون كلمته حينئذ نافذة نفاذ القانون وقوته.

أما التأمل الفلسفي الصحيح فعلى العكس يجد متعة في كل توسيع لما ليس بالذات أي في كل ما يزيد من الموضوعات المتأملة ويرتفع بها، وبذلك يزيد من الذات المتأملة ويرتفع بها، فكل ما هو في التأمل شخصي وخاص، وكل ما يعتمد على العادة والحاجة الذاتية يحرف الموضوع ويشوهه، وبذلك يسيء إلى الاتحاد الذي يسعى إليه الفكر. فهذه الأمور الشخصية الخاصة بما تضعه من حاجز بين الموضوع والذات تحبس الفكر وتقيده. والفكر الحر الطليق يرى الأشياء كما قد تراها الآلهة من دون أن يتقيد بهذا أو ذاك أو بالآمال والمخاوف، ومن دون أن تربطه أغلال المعتقدات التي يقرها العرف وسوابق الأحكام السابقة التي تبقيها التقاليد بل يتأمل بهدوء من دون أن تفسد تأمله العاطفة وليس له من رغبة سوى المعرفة. المعرفة الخالصة المجردة عن الأغراض الشخصية بمقدار ما يتهيأ ذلك لإنسان. ومن ثم فهذا الفكر الحر الطليق يقدر المعرفة المجردة الشاملة التي تقتحم حماها حوادث الحياة الخاصة أكثر مما يقدر المعرفة الآتية عن طريق الحواس تلك المعرفة التي لا بد لها أن تعتمد على النظرة الشخصية المحضة المحصورة وعلى جسم تشوه أعضاء الحس فيه المعرفة التي تفرضها بمقدار ما تكشف وتبين منها.

والعقل الذي درج على الحرية واعتاد التجرد عن الهوى مما هو

ضروري في التأمل الفلسفي يستبقي شيئاً من هذه الحرية والتجرد عن الهوى في مجال العمل والوجدان. فلا ينظر إلى أغراضه ورغباته إلا باعتبارها أجزاء من الكل الشامل ومن دون ذلك الإصرار والإلحاح الذي يظهر في التأمل في صورة الرغبة الخالصة في الحقيقة، يظهر في العمل في صورة العدل وفي الوجدان في صورة المحبة التي يمكن أن تضفي على الجميع ولا تقتصر على أولئك الذين يراد منهم النفع أو يدور حولهم الاعجاب. ولذلك فالتأمل لا يوسع موضع التفكير فقط، بل موضوعات العمل والوجدان أيضاً، ويجعل منا رعية للكون أجمع لا لمدينة ضيقة واحدة، تكون في حرب مع الأخريات. وفي هذه الوطنية العالمية تقوم حرية الفرد الحقة وتخلصه من العبودية للآمال والمخاوف المحدودة.

ونوجز بحثنا في قيمة الفلسفة فنقول، إن الفلسفة إنما تدرس ليس من أجل أية أجوبة محدودة بما تثير من مسائل، ذلك لأنه لا توجد عادة مثل هذه الأجوبة المحدودة التي يمكن التحقق من صدقها، بل من أجل تلك المشاكل نفسها، لأن هذه المسائل توسع من تصورنا لما هو ممكن وتزيد من ثروة الخيال الفكري فينا ثم هي تنقص من الدعوى الفارغة باليقين التي تحول بين العقل وبين التأمل والتدبر. فالفلسفة تدرس أولا لأن العقل بما يتأمله عن طريق الفلسفة من عظمة الكون يعود عظيماً ويصبح قادراً على ذلك الاتحاد بالكون ذلك الاتحاد الذي هو أعلى ما يرمى إليه من ضروب الخير.

ثانيا

أما النص الثاني فيبحث في قيمة الفلسفة بطريقة عملية فرضتها الفلسفة التي أسسها صاحب النص. وضع «وليم جيمس» [1842 ـ 1910] الفيلسوف وعالم النفس الأميركي الشهير كتابا ترجمه إلى العربية محمد فتحي الشنيطي تحت عنوان **بعض مشكلات الفلسفة**، بينما عنوان الفصل الأول الذي ينطوي على النص هو «الفلسفة ونقادها». يشير «وليم جيمس» منذ البداية إلى أن الفلسفة تهدف إلى تفسير العالم تفسيراً إجمالياً وتستند في ذلك إلى مبادىء شاملة تتجاوز بها كل التفصيلات التي تعني بها العلوم الجزئية. والفلسفة على النحو الذي يريده «جيمس» نافعة لطلاب الآداب والعلوم معاً، ورغم ذلك فلها خصوم وأعداء يعددون عيوبها: فمن قائل بأن الفلسفة ليست عملية، إلى آخر يزعم أن أحكامها تعد غيبية لا تستند إلى تجربة عملية على عكس مسلك العلم والعلماء، إلى ثالث يرى في الفلسفة أنساقاً خيالية بعيدة عن أرض الواقع المليئة بالمتناقضات. وقد تفرغ «وليم جيمس» في هذا النص إلى الرد على هذه الدعاوى الزائفة، وقد إنطوت ردوده على أمثلة وشواهد حية وثرية من تاريخ العلم والعقيدة وتاريخ الفلسفة بالاضافة إلى تاريخ الحضارة، تؤكد جميعها جدوى الفلسفة للفرد والجماعة.

ويعد «وليم جيمس» واحداً من أكثر مفكري أميركا أثراً وتأثيراً.

ذاعت شهرته في بداية حياته العملية كمحاضر دقيق وماهر وجذاب. اتسع مجال شهرته عندما أصدر كتاب **أصول علم النفس**. فقد احتل به مكانة بارزة في تأسيس فلسفة وعلم نفس يعبران عن أسلوب جديد في التفكير لبلد كان ما يزال يشق طريقه وينحت أسلوبه الفكري بين دول العالم المتمدن. وعندما تحول «جيمس» إلى بحث المشكلات الدينية والخلقية، بل والميتافيزيقية مؤخراً، قدم عدداً وفيراً من المؤلفات التي كشفت عن مقدرته الفائقة في استخدام المصطلح الفلسفي بدلالة جديدة تنبع من فلسفته وتختلف عما جرى عليه تقليد الفكر الفلسفي. من أعماله: إرادة الاعتقاد 1897، الوجوه المتنوعة للتجربة الدينية 1902، البراجماتية 1907، بعض مشكلات الفلسفة 1911، مقالات في التجريبية الراديكالية 1912.

ويرتبط التفسير البراجماتي للصدق، أو للحقيقة، ، باسم «وليم جيمس»، ويعنى لديه في أبسط معانيه أن العبارة تعد صحيحة وتكتسب معنى إذا كانت تعبر عن واقع أو تصف موقفا نسلك بموجبه على نحو نتحقق فيه من نتائجها. فالنجاح العملي هو المعيار السليم والملائم للحكم على صدق القضايا وما تحتويه من أفكار. والفيلسوف البراجماتي لا يؤمن بصدق أو حقيقة يتجاوزان الواقع المعيش وينتميان إلى واقع مثالى مفارق، فليس ثمة حقيقة مطلقة لها وجودها المستقل القائم بذاته، وإنما هي شيء نصنعه، شيء يصاغ في قضية، ومن ثم يصبح فرضا نتحقق منه بملاحظة نتائجه، فإن جاءت نتائجه نافعة كان صادقاً وإن كانت غير ذلك استبعدنا الفرض والقضية والحقيقة التي تنطوي عليها. والبراجماتي بهذا المعنى قريب جداً من سلوك العالم الذي يقبل الفروض

الناجحة فقط بينما يستبعد الفروض الفاشلة.

بالاضافة إلى معيار قبول قضية لأن تحقق نفعا عمليا حتى نحكم بصدقها، فهناك عوامل مساعدة تستعين بها البراجماتية في تعيين الحقيقة. منها عامل الترابط، ويقصد به أننا عندما نطرح في حياتنا مجموعة من الحقائق والمعتقدات تشكل منظومة حياتنا فلا بد أن تنشأ علاقة ترابط بينها، وألا ينشأ بينها تنافر، بل تبدو متسقة ومنسجمة. وهناك عامل أو معيار «مدى اسهام قضية في بناء القيم العليا»، ونلجأ إليه عندما نختار بين قضيتين أو نظريتين متنافستين كلاهما ناجمة بقدر محدد ولا تفضل احداهما الأخرى من الناحية العملية. عندئذ نقدم على اختيار القضية التي يسهم الأخذ بها في إحياء القيم العليا ويجعلنا نقبل على الحياة. وتنطوي أغلب القضايا الايمانية في اطار هذا الاختيار.

ننتقل الآن بعد أن تعرفنا على «وليم جيمس» إلى النص المأخوذ عنه:

النص الثاني

«وليم جيمس»: الفلسفة ونقادها

يرجع الفضل في تقدم المجتمع إلى تفاوت أفراده فيما بينهم في مختلف ميادين الحياة، وارتفاع أقدار بعضهم عن المتوسط الانساني المألوف، حتى إن ما يتمثل فيهم من أصالة كثيراً ما يجذب إليهم الأنظار وكثيراً ما يبدو فيه النفع لقومهم بحيث ينزلونهم منزلة القادة، فيصبحون بناة مثل عليا جديدة.

1 ـ الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها:

وعلى ما هنالك من تنوع في هذا المضمار، يتمخض كل جيل عن أفراد يعنون عناية فذة بالنظر. هؤلاء الأفراد يجدون مادة للحيرة والعجب فيما لا يجد غيرهم. ويبتكر خيالهم تفسيرات يؤلف بينها. وهم يختزنون تعاليم زمانهم، وينطقون بالبشائر والنذر، وينظر إليهم الناس نظرتهم إلى حكماء.

والمعنى اللغوي للفلسفة هو محبة الحكمة، وهي عمل هذه الطبقة من المفكرين. ذلك العمل الذي ينظر إليه الغير نظرة ملؤها الاعجاب

حتى من جانب أولئك الذين لا يفهمون هؤلاء المفكرين، أو لا يعتقدون في صحة ما يذيعون من آراء.

2 ـ ما تعنيه الفلسفة

ومن ثم تغدو الفلسفة تراثا للجنس البشري، وتنتظم في مجموعها حشداً هائلاً من التعاليم. وإذا أخذنا الفلسفة بهذا المعنى لم يعد ثمة مبرر لاخراج العلوم الخاصة كالكيمياء أو الفلك من دائرتها. على أن عامة المفكرين قد أجمعوا على تنحية العلوم الخاصة لأسباب يتعين علينا شرحها، وما يبقى بعد ذلك فهو صالح لكي يدرس تحت اسم الفلسفة ويقوم على تدريسه كل إنسان اتسعت آفاق اهتماماته.

لقد غدا اسم الفلسفة بعد أن انحصر مجالها نتيجة لتنحية العلوم الخاصة، أدل على أفكار لها نطاق عام فحسب. فأصبحت المبادىء التي تفسر الأشياء جميعاً دون ما استثناء، والعناصر المشتركة بين الآلهة والبشر والحيوانات والأحجار، وأول تساؤل عن بداية الكون وآخر استفسار عن نهايته، وشروط معرفة الأشياء كلها، وأعم قواعد الفعل الانساني. أصبحت هذه المسائل تزودنا بالمشكلات التي توصف بأنها مشكلات فلسفية على الحقيقة. والفيلسوف هو الشخص الذي في جعبته الكثير ليقوله بصددها.

ويرد تعريف الفلسفة في الكتب المدرسية عادة على النحو التالي: «معرفة الأشياء في عمومها بعللها البعيدة، بقدر ما يستطيع العقل الطبيعي أن يصل إلى مثل هذه المعرفة». ويعني هذا أن الفلسفة يجب أن تهدف إلى تفسير العالم تفسيرا اجماليا لا إلى وصف تفاصيله. ومن هنا تكون

النظرة إلى شيء ما نظرة فلسفية بقدر ما يتحقق فيها من اتساع الأفق ومن الارتباط بوجهات نظر أخرى، وبقدر استنادها إلى مبادىء شاملة لا إلى مبادىء قريبة أو بسيطة. إن كل نظرة محيطة للعالم فهي فلسفة بهذا المعنى، حتى لو كانت نظرة مبهمة. إنها موقف فكري تجاه الحياة. ولقد أدلى الأستاذ «ديوي» بوصف رائع لتكوين جميع الفلسفات القائمة في عصرنا حين قال: إن الفلسفة أحرى أن تكون تعبيراً عن موقف معين، عن غرض معين، وعن مزاج معين متصل بالعقل والإرادة، منها بنظام نستطيع ضبط حدوده واضحاً.

3 ـ قيمة الفلسفة

إن معرفة المواقف الرئيسية المتنافسة إزاء الحياة، كما نمت وتطورت في سياق تاريخ الجنس البشري، والوقوف على الأسباب التي يستند إليها كل موقف منها. كل هذا يجب أن يعد جزءاً جوهرياً من التربية الحرة. وقد تعد الفلسفة في معنى من معانيها، اسما جامعا لروح التربية تعبر عنه كلمة المعهد أو الكلية في أميركا.

وفي الوسع دراسة الأشياء بطريقة متزمتة جافة أو بطريقة فلسفية. ففي مدرسة فنية صناعية يمكن أن يصل المرء إلى أن يكون آلة من المرتبة الأولى في أداء عمل معين، ولكنه يفتقد دماثة الطبع التي تنم عنها كلمة الثقافة الحرة. وقد يظل فظا منكبا على موضوع واحد ضيق الحدود، عاجزاً عن افتراض شيء آخر مختلف عما يراه، مفتقراً إلى الخيال، مختنقاً، بعيداً عن البيئة العقلية.

إن الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو، وهي قادرة

بذلك أن تتخيل كل شيء مختلفا عما هو عليه. فهي ترى المألوف كما لو كان غريباً والغريب كما لو كان مألوفا. وتستطيع أن ترقي بالأشياء إلى أعلى وتهبط بها إلى أسفل. ولو رجعنا إلى التاريخ لرأينا أن الفلسفة كانت على الدوام مرتعا خصبا لأربعة اهتمامات انسانية مختلفة: العلم والشعر والدين والمنطق.

وقد بحثت الفلسفة بالاستدلال الشاق عن نتائج لها قيمتها العاطفية. فالاحتكاك بالفلسفة وإدراك نفوذها يعود بالخير على طلاب العلوم والآداب معا. فالفلسفة بشعرها تناجي الأذهان العلمية ولكن منطقها يقوم عودها ويداوي طراوتها. والفلسفة بمنطقها تناجي الأذهان العلمية ولكنها تنعشها بمجالاتها الأخرى، وتنقذها من الآلية الفنية الجافة غاية الجفاف. وعلى ذلك فطلاب الآداب والعلوم ينبغي أن يلتمسوا عند الفلسفة روحا منتعشا بالحياة، وهواء طليقا وأساسا عقليا أصيلا.

«أثمة فلسفة فيك أيها الانسان؟»: هو السؤال الذي ينبغي أن يلقيه كل إنسان على الآخر. فالإنسان بدون فلسفة فيه يغدو أبأس الناس وأشقاهم في المجتمع.

4 ـ أعداء الفلسفة واعتراضاتهم:

وبرغم المزايا التي عددناها فإن لدراسة الفلسفة أعداء برعوا في تنظيم صفوفهم، وهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه. والمسؤول عن ذلك إلى حد ما، ما حققه العلم من انتصارات حاسمة، وما يلوح في نتائج الفلسفة من تميع، هذا إذا ضربنا صفحا عن فظاظة

عقل الإنسان المركوزة فيه، والتي تجعله يولع ولعا خبيثا بأن يلوك كلمات طويلة المقاطع ومجردات.

وقد قورن الفيلسوف في تأملاته الغامضة المفتقرة إلى اليقين في أعماق طبيعة الأشياء وعللها: «برجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها هناك».

وقد يكون هذا العداء للفلسفة معقولا، ولكن بدرجة محدودة جداً. وفيما يلي سأتناول بعض الاعتراضات الجارية على التعاقب، إذ في الاجابة عليها طريقة ملائمة للنفاذ إلى لب موضوعنا.

5 ـ الاعتراض القائل بأن الفلسفة ليست عملية:

الاعتراض الأول: بينما يحقق العلم تقدما مطردا، ويفضي إلى تطبيقات ذات نفع بالغ، لم تسجل الفلسفة تقدما ما، وليس لها تطبيقات عملية.

الرد عليه: هذا الاعتراض لا يقوم على أساس عادل. ذلك لأن العلوم ذاتها فروع من شجرة الفلسفة. وبقدر ما نجيب عن الأسئلة اجابة دقيقة، بقدر ما تعتبر هذه الاجابات اجابات علمية. وإن ما يطلق عليه الناس اليوم «فلسفة»، هو ما بقي من أسئلة ظلت دون ما اجابة. وفي هذه اللحظة نرى علمين، هما علم النفس وعلم الحياة، ينفصلان عن جذع الأم ويستقلان ويتخذان لهما جذوراً مستقلة تجعل لكل منهما اختصاصه. إن الفلسفة أعم، فهي لا تستطيع ـ كقاعدة ـ أن تتبع التفاصيل المحتشدة في أي علم من العلوم الخاصة.

6 ـ هذا الاعتراض في ضوء التاريخ:

ونظرة إلى الوراء نلقيها على تطور الفلسفة تسعفنا هنا. فالفلاسفة الأوائل في كل بلد من البلاد كانوا حكماء يحملون دوائر معارف في عقولهم وهم عشاق للحكمة، ويكون لهم أحياناً اهتمام أخلاقي أو ديني يغلب على نظرهم للأشياء، وأحياناً لا يكون لهم هذا الاهتمام.

كانوا مجرد أناس يتطلعون إلى ما وراء الحاجات العملية المباشرة، ولم يكن اختصاصهم منصبا على مشاكل جزئية قدر ما هو منصب على المشكلات العامة، ولقد كان للصين وفارس والهند مثل هؤلاء الحكماء؛ بيد أن حكماء اليونان هم الحكماء الوحيدون الذين كان لهم نفوذهم، إلى عهد قريب جداً على مجرى الفكر الغربي. لقد دامت الفلسفة اليونانية الأولى حوالي مائتي وخمسين عاماً على التقريب أي منذ سنة 600/ ق.م إلى ما بعدها، وكان طاليس وهرقليطس وفيثاغورس وديموقريطس رياضيين ورجال دين وساسة، وعلماء فلك وطبيعة، فقد كان العلم ـ على حاله في زمانهم ـ في متناول أيديهم. وقد واصل أفلاطون وأرسطو السير على الدرب، ووسع كبار فلاسفة العصور الوسطى نطاق هذه الدراسات في مجال التطبيق. فإذا اتجهنا إلى القديس «توماس الاكويني» في كتابه «المجمع»، وقد كتب في القرن الثالث عشر، وجدنا آراء تكاد تحيط بكل شيء، تهبط من الله إلى المادة مارة في طريقها بالملائكة والبشر والشياطين. وتتوالى المسائل في هذا الكتاب ليأخذ كل منهما نصيبه من الدراسة، فتشمل العلاقات التي تكاد تربط بين الأشياء جميعاً أحدها والآخر، بين الخالق ومخلوقاته، والعارف والمعروف، والجواهر والصور، والعقل والبدن، والاثم والخلاص.

فثمة في هذا الكتاب لاهوت، وعلم نفس، ومذهب للواجبات والأخلاق، في جميع تفاصيله، بينما يستقيم للطبيعة والمنطق مبادئهما الكلية.

والانطباع الذي تخلفه قراءة هذا الكتاب في قارئه، هو أن ثمة منابع عقلية أعلى من الإنسان. والحق أن منهج القديس توماس في تناوله للواقع، أو ما افترض أنه الواقع في كليته، يختلف عن المنهج الذي نألفه. فهو يقيس كل شيء ويبرهن عليه، إما من مبادىء عقلية ثابتة أو من الكتاب المقدس. نأخذ مثلاً على ذلك أنه فسر صفات الأشياء وما يعتريها من تغيرات بمبدأين هما مبدأ الصورة ومبدأ الهيولي كما علمنا أرسطو. فالهيولي عنصر كمي قابل للتحدد منفعل، والصورة مبدأ كيفي موحد محدد فعال. وكل نشاط له نهاية، والأشياء لا يؤثر بعضها في البعض الآخر إلا حين يتم بينها احتكاك. وأنواع الأشياء وأجناسها محددة العدد واختلافاتها منفصلة.

ومع بداية القرن السابع عشر سئم الناس المناهج الأولية التي جرى عليها المدرسيون. وقضت أبحاث «سوارز» على قيمة هذه المناهج. بيد أن فلسفة ديكارت الجديدة التي خلعت تعاليم المدرسيين عن عرشها، وانتشرت في أوروبا انتشار النار المتأججة، ظلت محتفظة بالطابع الأنسيكلوبيدي. فنحن في أيامنا هذه نذكر «ديكارت» على أنه فيلسوف الميتافيزيقا الذي قال: «أنا أفكر اذن فأنا موجود»، والذي فصل الفكر عن المادة باعتبارهما جوهرين متعارضين، والذي أمدنا ببرهان محدد عن وجود الله. ولكن معاصريه ظنوا به أكثر من ظننا اليوم بهربرت سبنسر الذي نعده الباحث التطوري الكوني الذي فسر باعادة توزيع المادة

والحركة وبقوانين التصادم، حركات الأفلاك الدائرية، ودورة الدم، وانكسار الضوء، وجهاز البصر، والفعل العصبي، وانفعالات النفس، والصلة بين الذهن والبدن.

وقد مات ديكارت سنة 1650 وبصدور كتاب لوك «مبحث في العقل البشري» سنة 1690، اتجهت الفلسفة لأول مرة اتجاها يكاد ينصب اهتمامها فيه على مشكلة المعرفة، وغدت بذلك فلسفة نقدية. وبالرغم من أن مدرسة «ليبنز»، الذي كان مثالا للحكيم الذي يحيط بالمعارف كلها في نظرة شاملة، ظلت محتفظة بطابع الكلية والشمول فقد نشر «وولف»، وهو من أتباع «ليبنز»، أبحاثاً منظمة في جميع الموضوعات طبيعية وأخلاقية على حد سواء ـ فإن هيوم الذي أعقب «لوك» أيقظ «كانط» من سباته القطعي. ومنذ عهد «كانط» وكلمة فلسفة صارت تدل على التأملات العقلية والأخلاقية أكثر من دلالتها على النظريات الطبيعية. وكانت الفلسفة إلى عهد قريب تدرس في معاهدنا تحت عنوان «الفلسفة العقلية والأخلاقية» أو «فلسفة العقل البشري» فحسب، للتمييز بينها وبين الفلسفة الطبيعية.

بيد أن العرف القديم أفضل وأكمل. فإن معرفة المميزات القائمة للعالم الذي ولدنا فيه تستوى، يقينا، في الأهمية مع معرفة العلة التي تجعل أنماطا من العالم ممكنة ـ على آية حال ـ إمكانا مجردا، بيد أن هذه المعرفة الأخيرة تناولها الكثيرون، منذ عهد «كانط»، على أنها المعرفة الوحيدة التي تستأهل أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية. وعامة الناس يحسون بأن السؤال التالي: ماذا تشبه الطبيعة؟ لا يقل شأناً عن سؤال «كانط» كيف تكون الطبيعة ممكنة؟ وعلى ذلك ينبغي للفلسفة، لكيلا تفقد

توقير الانسان لها، أن تدخل في اعتبارها التكوين القائم للواقع. وثمة دلالات في أيامنا هذه على عودة الفلسفة إلى موقفها القديم وهو موقف أقرب إلى الطابع الموضوعي.

7 ـ الفلسفة هي تفكير الإنسان:

إن الفلسفة، في أجلي معنى لها هي تفكير الانسان فحسب: تفكيره في العموميات أكثر من تفكيره في الخصوصيات. بيد أنه سواء أكان الأمر أمر عموميات أو خصوصيات، فالإنسان يفكر دائماً متبعا نفس المناهج. فهو يلاحظ، ويميز ويعمم ويصنف ويبحث عن العلل، ويسوق الأمثلة ويضع الفروض. والفلسفة مأخوذة على أنها شيء متميز من العلم أو الشؤون العملية لا تتبع منهجاً خاصاً بها، فإن تفكيرنا كله في أيامنا هذه قد خرج تدريجيا من التفكير الانساني البدائي. والتغيرات الوحيدة الهامة التي طرأت على طريقته، (متميزاً من الأمور التي يعتقد فيها)، هي قسط أعظم من التردد قبل تأييد ما كان مقتنعاً به من قبل، وعادة البحث عن التحقق من صحة معتقداته كلما أمكن ذلك.

8 ـ أصل وسائل الانسان الحالية في التفكير:

قال «أوجست كونت» مؤسس الفلسفة الوضعية: إن النظرية الانسانية في أي موضوع من الموضوعات تتخذ دائماً ثلاث صور على التعاقب: ففي المرحلة الدينية تفسر الظواهر بأنها تتولد عن الأرواح، وفي المرحلة الميتافيزيقية تستبان قسماتها الجوهرية في فكرة مجردة، وتقف هذه الفكرة المجردة وراء الظواهر كما لو كانت تفسيراً لها. وفي

المرحلة الوضعية توصف الظواهر فحسب من حيث تزاملها وتعاقبها. وبمجرد صياغة «قوانينها» لا يكون هنالك داع للبحث عن تفسير لطبيعتها أو لوجودها. وعلى ذلك فيمكن أن نعد «الروح القائدة» شيئاً دينياً، و «مبدأ الجذب» موضوعاً ميتافيزيقيا، بينما «قانون المربعات» نظرية وصفية في حركة الأفلاك.

وتفسير «كونت» موغل في الحسم والقطع. فعلم الأجناس يظهر لنا أن أولى محاولات الإنسان للبحث عن النظريات كانت نظريات يمتزج فيها العنصر الديني بالعنصر الميتافيزيقي فالأشياء العامة المألوفة لا تحتاج إلى تفسير خاص. وإنما الأشياء التي تستدعي الانتباه وحدها، أعني الأشياء الغريبة، وبخاصة الموت والنكبات والأمراض هي التي تستلزم تفسيراً. وثمة طاقة غامضة تحرك الأشياء إلى العمل، وكلما كانت الأشياء أقطع، كان حظها من الروح أكثر من غيرها. وقد كان شيئاً عظيماً أن يملك الإنسان الروح. إن السحر السمبتاوي هو الاسم الجامع لما كان يلوح أنه الفلسفة البدائية. فأنت تستطيع أن تؤثر في أي شيء بأن تتحكم في شيء آخر متصل به أو مشابه له. فإذا رغبت في أن تصيب عدوا بمكروه، فإما أن يكون لديك صورة له أو خصلة من شعره أو أي شيء ينتمي إليه، أو تكتب اسمه. وأنت إذا أصبت البديل بمكروه فسيتألم عدوك بالتبع. فإذا شئت أن تهطل الأمطار فما عليك إلا أن تندى الأرض، وإذا رغبت في أن تعصف الريح فما عليك إلا أن تصفر ـ . إلخ. وإذا رغبت في أن تنمو البطاطس في حديقتك فما عليك إلا أن تضع حجرة شبيهة بالبطاطس في المكان الذي تريدها أن تنمو فيه. وإذا شئت أن تشفي مريضاً من الصفراء فما عليك إلا أن تعطيه عقاراً أصفر

يلون الأشياء بهذا اللون، أو أعطه خشخاشاً إذا أصابه الصداع، ذلك لأن أوعية حب الخشخاش لها شكل الرأس. هذه النظرية «نظرية البصمات» لعبت دوراً عظيماً في الطب في بدايته الأولى. والتنبؤات والتكهنات على اختلاف ألوانها تدخل هنا في هذا الميدان الذي تختلط فيه الفراسة بالسحر والعلم البدائي اختلاطاً لا يتميز فيه الواحد منها من الآخر. والنظريات السمبتاوية لا زالت قائمة إلى يومنا هذا، وثمة مدرسة معاصرة في الفلسفة العملية ـ وهي مدرسة جديدة في جملتها ـ تعتبر الأفكار هي الأشياء. وشعار هذه المدرسة هو: استثمر الفكرة التي ترغب فيها وأيدها، فستجلب لك من كل مكان كل الأفكار المشابهة لها لتدعيمها. وبذلك تتحقق رغبتك في النهاية.

وقد بدأت الطرائق الألصق بالوضعية تسود شيئاً فشيئاً في دراسة الأشياء وأخذت العناصر المشتركة بين الظواهر تبرز وتضع أساس التعميمات المنصبة عليها. ولكن كان من الضروري لهذه العناصر أن تكون من البداية متصلة اتصالا وثيقا باهتمامات الانسان وحياته.

كان الحار والبارد والرطب والجاف في الأشياء يفسر سلوكها. فبعض الأجسام دافىء بطبعه، وبعضها الآخر بارد. والحركات إما طبيعية أو عنيفة. والأفلاك تتحرك في دوائر، ذلك لأن الحركة الدائرية هي أكمل الحركات طرا، وفسرت الرافعة بأن ثمة كمية أعظم من الكمال كائنة في حركة ذراعها الطولي. والشمس تذهب شتاء إلى الجنوب لتنجو من البرد وللأشياء الثمينة الجميلة خصائص استثنائية. ولحم الطاووس يقاوم العفن. وحجر المغناطيس ينفض الحديد الذي يحمله باقتراب ماسة أقوى مفعولا منه.

وقد تبدو لنا أمثال هذه الأفكار مثيرة للضحك، ولكن هب أننا لم تصلنا آثار عن أسلافنا الذين اشتغلوا بالعلم، فكيف يا ترى كان في وسعنا أن نضع يدنا على مشاهد في الطبيعة نصطفيها لتعيننا على فهم الأشياء؟

فإلى بداية القرن السابع عشر لم يكن أبسط انتظام في الأشياء يجذب انتباه الناس بعيداً عن الصفات التي انتهوا إليها في الأصل. وقليل من بيننا من يدرك قصر عهد ذلك الذي يعرف باسم «العلم». فمنذ ثلاثمائة وخمسين عاما لم يكن أحد يكاد يعتقد في نظرية «كوبرنيكس» في الكواكب. ولم تكن المجموعات البصرية قد اكتشفت بعد. وكان الناس يجهلون دورة الدم، ووزن الهواء، وتوصيل الحرارة وقوانين الحركة. لم تكن هنالك ساعات، ولم يكن هنالك مقاييس للحرارة، ولم يكن هنالك جاذبية عامة. . . وكان العالم قد بلغ من العمر إذ ذاك خمسة آلاف سنة. كان الاعتقاد أن الروح هي التي تحرك الكواكب، وكانت الكيمياء القديمة والسحر والتنجيم متسلطة على عقائد الناس.

وقد بدأ العلم الحديث بعد سنة 1600 فقط، بدأ مع «كبلر» و «جاليليو» و «ديكارت» و «تورشيللي» و «بسكال» و «هارفي» و «نيوتن» و «هوجنز» و «بويل». انتقلت المكتشفات التي اشتهرت بها حياة خمسة رجال من الواحد منهم إلى الآخر على التعاقب، ثم غدت جميعها بين أيدينا: فلا بد أن «هارفي» أنبأ «نيوتن»، و «نيوتن» بدوره أنبأ «فولتير»، و «فولتير» أنبأ «دالتون»، و «دالتون» أنبأ «هكسلي»، و «هكسلي» أنبأ قراء هذا الكتاب.

فالرجال الذين بدأوا هذا العمل لتحرير العقل البشري كانوا فلاسفة

بالمعنى الأصيل لكلمة فلسفة، أعني كانوا حكماء أعلاما.

9 ـ العلم فلسفة متخصصة:

ذكر لنا «جاليليو» أنه أنفق في الفلسفة من السنوات عدداً أكبر من الشهور التي أنفقها في الرياضيات. و «ديكارت» كان فيلسوفاً جامعاً بأملى معنى للكلمة. بيد أن خصب التصورات والأفكار الحديثة جعلت المجالات الخاصة في المعرفة تنمو وتزدهر إلى درجة احتشدت معها بالتفاصيل، بحيث لم يعد في طاقة الأذهان أن تستوعبها. وعلى ذلك بدأت العلوم الخاصة كالميكانيكا والفلك والطبيعة تنفصل عن أمها.

ولم يكن لأحد أن يسبق إلى التنبؤ بهذا الخصب الفذ الذي حققته تلك العبقريات في أبسط جوانب الرياضيات. ولم يكن لأحد أن يحلم بذلك التحكم في الطبيعة الذي أفضى إليه البحث عما يجري فيها من تغيرات. والقوانين تصف هذه التغيرات، وجميع القوانين الحاضرة في الطبيعة لها نموذجها في النسبة التي اكتشفها «جاليليو» بين سرعة الضوء وزمنه ع/ز والنسبة بين المسافة ومربع الزمن م/ز 2 وقد كانت مكتشفات «بسكال» في نسبة الارتفاع إلى الضغط الجوي، و «نيوتن» في النسبة بين السرعة والمسافة، و «بويل» في العلاقة بين حجوم الغازات وضغطها واكتشاف «ديكارت» للنسبة بين جيب الزاوية (ج) وجيب تمامها (جتا) في الشعاع المنكسر، كانت كل هذه المكتشفات الثمرات الأولى لاكتشافات «جاليليو». فلم يكن هنالك مجال للتساؤل عن وسائط، ولم يكن هنالك اتجاه نحو علة حسية أو عاطفية. في هذه الطريقة الجديدة

في تناول الطبيعة، كان المجال منفسحاً أمام وصف التغييرات المتلازمة بعد أن تم بنجاح استخلاص المبدأ العام من دراسة الكميات الخاصة المتغيرة. ولم تلبث النتيجة أن اتضحت في التمييز بين دائرتين في المعرفة الانسانية: دائرة يطلق عليها «العلم» وتطبق في ميدانها أدق القوانين، ودائرة أخرى هي الفلسفة العامة. ولا تطبق فيها قوانين. ونتيجة ذلك، الاتجاه الوضعي في التفكير، وانطلاق الصيحة: «لتسقط الفلسفة» أطلقتها حناجر عدد لا يحصى من المشتغلين بالعلم. وكانوا ينادون: أعطونا وقائع قابلة للقياس، أعطونا ظواهر لا يتدخل العقل فيها، ودون كائنات أو مبادىء تزعم أنها تفسرها. ومن هذا النمط في التفكير نبع الاعتراض بأن الفلسفة لم تسجل أي تقدم.

10 ـ الفلسفة هي ما تبقى من مشكلات لم يجد لها العلم حلا:

ومن الجلي أنه لو كانت كل خطوة تخطوها الفلسفة إلى أمام، وكل مسألة تجد لها اجابة دقيقة تنضاف إلى ذخيرة العلم، لا نحصر مجال الفلسفة فيما يرسب من المسائل التي لم تجد حلا. والواقع أن هذا هو بالضبط ما يحدث، فقد غدت الفلسفة اسما جامعا لمسائل لم نصل بعد إلى اجابات بصددها، اجابات تشفي غلة كل الذين أثاروها. وليس يقتضي هذا أن بعض المسائل لن تتقدم بتاتاً لأنها ظلت ألفي عام لا تجد جواباً، فقد لا يساوي الفا عام فقرة واحدة في رواية المغامرات العظيمة التي ندعوها تاريخ العقل البشري. فإن الفضل في ذلك التقدم الفذ الذي حققته الأعوام الثلاثمائة الأخيرة راجع بالأحرى إلى العثور فجأة على طريق تدرس فيه طائفة من المسائل التي لم

يمكن تناولها تناولا رياضيا. ولكن الزعم بناء على هذا بأن الفلسفة الوحيدة الممكنة يتحتم أن تكون فلسفة ميكانيكية أو رياضية، والاستخفاف بكل بحث في أنماط المسائل الأخرى، إن هذا ليعني أننا ننسى ما هنالك من تعدد بالغ في المجالات التي تكمن وراءها ـ دون شك ـ الحقيقة الواقعية. فلا ريب أن الفلسفة تجد طريقها إلى المسائل الفكرية، وقد وجدت طريقها من قبل في هذا المجال إلى حد ما. بل إن العلم قد سجل في بعض المجالات تقدما أقل مما سجلته الفلسفة، فإن أهم تصورات العلم لن يندهش لها أرسطو أو ديكارت لو بعثا إلى الحياة من جديد. فتأليف الأشياء من عناصر، وتطورها، والاحتفاظ بالطاقة، وفكرة حتمية شاملة، قد يلوح لهما هذا كله أمراً مألوفا. وقد تكون الأشياء الصغيرة كالميكروسوبات والأضواء الكهربائية والتليفونات وتفاصيل العلوم، وجزئياتها أشد اثارة لانتباههما. ولكنهما إذا فتحا كتابا من كتب الميتافيزيقا، أو زارا قاعة من قاعات الدراسة الفلسفية، فقد يكون لذلك وقع غريب عندهما. فإن موقف عصرنا كله، ذلك الموقف المثالي أو النقدي قد يبدو فيه جدة وطرافة لهما، وسيستغرقان وقتا طويلا قبل أن ينفذا إلى لبه.

الاعتراض الثاني:

الفلسفة دجماطية، وتزعم أنها تقرر أحكامها في الأشياء على أساس العقل الخالص، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول إلى الحقيقة هي الاستعانة بالتجربة العملية. فالعلم يجمع الوقائع ويصنفها ويحللها، وهو من ثم يسبق الفلسفة سبقا بعيد المدى.

الرد على الاعتراض:

II ـ لا حاجة بالفلسفة إلى الدجماطية

هذا الاعتراض صحيح من الوجهة التاريخية. فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة، بنيت بناء أوليا، تدعى العصمة، وهي إما أن تقبل أو ترفض ككل. والعلوم من جهة أخرى ـ إذ لا تستخدم إلا الفروض، وتسعى دائماً لتحقيقها بالتجربة والملاحظة ـ تفتح الطريق إلى التصحيح المتصل، والنمو المطرد.

وقد اشتدت في أيامنا هذه ورطة الدجماطيين الذين يدعون الكمال لمذاهبهم، فلم يعودوا يجدون آذاناً صاغية لهم في الأوساط المثقفة. إن الفرض وتحقيقه هما كلمتا السر في العلم، وقد رسخا رسوخا متأصلا في العقول الأكاديمية.

ولما كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يفكرون في الأشياء بأشد الوسائل عقلية، فإنهم يستطيعون أن يستخدموا أي منهج، أياً كان، بحرية. ويجب على الفلسفة ـ على أي وجه ـ أن تكمل العلوم وأن تدمج مناهجها. ولسنا ندري لم لا تنتصح الفلسفة بهذه السياسة وتنتهي إلى القضاء على كل دجماطية قضاء نهائياً! وتغدو فلسفة فروض في طرائقها شأنها شأن أشد العلوم تجريبية.

الاعتراض الثالث:

الفلسفة تنأى عن الحياة الواقعية وتستبدل بها المجردات، والعالم الواقعي عالم متنوع متعدد مؤلم. وقد اعتاد الفلاسفة في الأغلب أن

يتناولوه على أنه عالم نبيل بسيط كامل، متغاضين عن تعقد الوقائع. متسامحين في ضرب من التفاؤل عرض مذاهبهم لازدراء عامة الناس، ولسخرية بعض الكتاب «كفولتير» و «شوبنهاور». والفضل في نجاح «شوبنهاور» نجاحاً شعبياً راجع إلى أنه كان أول الفلاسفة حديثا عن الحقيقة المجسمة العملية المتمثلة في مآسي الحياة وأوزارها.

الرد على الاعتراض:

12 ـ وليست الفلسفة منفكة عن الواقع

هذا الاعتراض صحيح أيضاً من الوجهة التاريخية. ولكن ليس ثمة سبب واضح لكون الفلسفة تظل بعيدة على الدوام عن الواقع. فقد تتغير طرائقها، بتطورها تطورا ناجحا. والتجريدات الدقيقة النبيلة قد تفتح الطريق إلى صروح متينة واقعية عند التأكد شيئاً فشيئاً من المواد والمناهج اللازمة لبناء هذه الصروح. فضلاً عن أن الفلاسفة قد يحتكون بوقائع الحياة احتكاك الروائيين الواقعيين الوثيق بها.

والخلاصة أن:

13 ـ الفلسفة ميتافيزيقا

والخلاصة أن الفلسفة في مفهومها الأصلي تعني أتم معرفة بالعالم، فهي تنطوي على نتائج العلوم كلها، ولا يمكن أن تتعارض معها. وهي تهدف ببساطة إلى أن تجعل من العلم ما يدعوه «هربرت سبنسر»: «منهجاً لمعرفة متحدة اتحادا تاما».

والفلسفة في معنى أحدث تدل على «الميتافيزيقا»، وتعنى ما

يتعارض مع العلوم. والمعنى الأقدم هو الأفضل؛ وكلما أصبحت نتائج العلوم أكثر قابلية للاتساق، وكلما اتخذت شروط العثور على الحقيقة في مختلف أنواع المسائل طابعاً منهجياً أكثر اتضاحاً، كان أملنا في عودة كلمة فلسفة إلى معناها الأصلي. حينئذ ينتظم جسم واحد كلا من العلوم والميتافيزيقا والدين، وتتبادل العون فيما بينها.

ثالثاً

ثالث النصوص التي نستشهد بها هو نص ممتد بعض الشيء يعنى بدراسة الأخلاق، التي تشكل قيمة الخير، تلك القيمة التي تنضاف إلى قيمة الحق ويدرسها المنطق، والجمال وتدرسها فلسفة الجمال، ليكونوا جميعاً مبحث القيم.

ورد النص في كتاب **المدخل إلى الفلسفة** الذي ألفه المفكر الألماني «أزفلد كولبه» [1862 ـ 1915] وهو مجهود محمود لأستاذ دَرَّس الفلسفة طويلا وأدرك أهمية وضع كتاب شامل يصبح مرجعا للطلاب والقراء على السواء. ونقله إلى العربية العلامة المصري «أبو العلا عفيفي» أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية والجامعات المصرية.

ولد «كولبه» بألمانيا في عام [1862]، وكشف عن نبوغه المبكر عندما عمل باحثا مساعداً في معهد «فنت» لعلم النفس في سن الخامسة والعشرين ولمدة سبع سنوات، واكتسب خلال عمله خبرة بالبحث العلمي والمنهج التجريبي الذي كان أسلوب العمل المميز بهذا المعهد. ثم عمل أستاذا في عدة جامعات في فرتسبورج، وبون، وميونخ. أنشأ «كولبه» مدرسة في «فرتسبورج» تعنى بالتحليل التجريبي للعلميات الذهنية والإرادية، على أساس نهج جديد هو التأمل الباطني. وأصبح هذا النهج منهجا دقيقاً للبحث السيكولوجي لا يقف عند حدود الدراسة الوصفية

الظاهرة، بل يغوص المتأمل خلاله في أعماق عمليات النفس مهما بلغت درجة تعقيدها. وسبيل الباحث إلى ذلك أنه يسجل ملاحظاته وقياساته وسط فريق عمل يعمل أفراده بتنويع التجارب وتكرارها، ثم تقسيم التجربة إلى عناصر وإضافة عنصر وحذف آخر وملاحظة وتسجيل ما يطرأ على نتائج التجربة من تغير.

أسهم «كولبه» في حقل الفلسفة بعدة كتب، أهمها كتاب **التحقق** الذي كشف فيه عن آرائه ومعتقده الفلسفي الذي يدور في فلك الواقعية، فيتخذها مذهبا يدافع عنه ويسجل من خلاله آراءه في مبحث الوجود ونظرية المعرفة والمنطق. وإمتد إسهام «كولبه» فوضع كتابه **المدخل إلى الفلسفة** في عام 1895، الذي جاء شاملاً في مضمونه، متعدداً في موضوعاته، يتسم بالعمق والدقة والحياد.

وقد اخترنا من هذا الكتاب ثلاثة فصول جاءت في اطار تناوله للمذاهب الأخلاقية. يعرض في أول هذه الفصول لنظريات الأخلاقيين في أصل الأخلاق، ويبدأ بمذاهب تعود بنشأة الأخلاق إما إلى سلطات خارجية أو تردها إلى سلطات ذاتية ويستشهد في بيان كل موقف بأمثلة من تاريخ الفلسفة ومن السلوك الانساني ذاته. ثم يثنى بالحديث عن مذهبي الفطرة والاكتساب. ويجعل منها صور مقابلة لما يقول به العقليون والتجريبيون في نظرية المعرفة. فأهل الفطرة يرون أن العقل العملي ينطوي على قوانين خلقية، بينما يرى أصحاب المذهب التجريبي أن للسلطات الدينية والسياسية والاجتماعية الدور الأكبر في بناء النسق الخلقي للإنسان.

يتناول «كولبه» بعد ذلك مذهب الفرد والجماعة في فصل مستقل

ويصدِّره بسؤال: على من تقع أثار أفعالنا الخلقية؟ هل تقع على الفرد، أم تقع على الجماعة؟ تتعدد الاجابات لدى كل فريق يتحمس للفرد أو يتحمس للجماعة. بل إن كل فريق يتفرع إلى عدة سبل، حسب وجهة نظر كل مفكر في الغاية من الفعل الأخلاقي.

ويبحث «كولبه» أخيراً الغاية من الفعل الخلقي في فصل ثالث بعنوان مذهبا الغاية الذاتية والغاية الموضوعية. تتجه الغاية الذاتية نحو تحقيق شعور باللذة فينشأ مذهب اللذة، أو التمتع بالسعادة مع كل فعل خلقي فينشأ مذهب السعادة. أما القائلون بالغايات الموضوعية فمنهم أصحاب مذهب الكمال أي العمل على كمال النفس واصلاحها، وهناك مذهب التطور، وكذلك المذهب الطبيعي الذي ينصح الانسان أن يعيش بمقتضى الطبيعة، ثم هناك مذهب المنفعة الذي يجعل من المنفعة غاية كل سلوك خلقي، ومذهب خامس هو مذهب الواجب الذي يعتبر الخير في ذاته هو الغاية من وراء كل سلوك نراه خلقيا. تلك في عجالة إشارة لمحتوى النص الذي نقرأة عن «كولبه» ويشكل إضافة حقيقية لموضوعات الكتاب الذي بين أيدينا. لننتقل إذن إلى النص.

النص الثالث

«أزنلد كولبه»: في الأخلاق

أولاً: نظريات الأخلاقيين في أصل الأخلاق

(أ) مذاهب السلطات الخارجية والسلطات الذاتية:

1 ـ تُرْجع مذاهب السلطات الخارجية القوانينَ الخلقية التي يخضع لها الفرد إلى مبادىء تمليها سلطة خارجة عنه تصوغها في صيغة القواعد أو القوانين. فالله (الدين) أو الدولة مثلاً في نظر هؤلاء مصدر التشريع الخلقي. ولكن فلاسفة السلطات الخارجية لا يميزون عادة في كلامهم بين ما حدث بالفعل في تاريخ الإنسان من إتباعه في نظامه الخلقي سلطة من السلطات الخارجية، وبين الفروض النظرية الأخلاقية. ولذلك يجدر بالقارىء ألا يجزم في أمر الفلاسفة الذين نمثل المذهب المذكور بفلسفاتهم، فيقرر أن هذا الفيلسوف أو ذاك من الذين يردون أفعال الفرد الأخلاقية إلى سلطة الدولة أو سلطة الدين؛ فإن سقراط على سبيل المثال يتحدث عن مصدرين مختلفين للأخلاق: القانون الإنساني المكتوب، والقانون الإلهي غير المكتوب.

وتنزع النظريات الأخلاقية الدينية خاصة نحو مذهب السلطات الخارجية بارجاعها القانون الخلقي إلى الإرادة الإلهية وما أوحى الله به إلى عباده. وتتلخص هذه النظرية بمعناها الدقيق في أن الفعل الأخلاقي يعتبر خيراً أو صواباً لا لسبب ما سوى أن الله تعالى يريده، وأن الله لو أراد خلافه لكان الخير والصواب بالضروة فيما أراد. وفي صورة أخرى يعترف أصحاب النظرية بأن العقل الانساني في قدرته أن يكشف عما هو خير وما هو صواب من الأفعال، وأنه يغتبط عندما يدرك أن ما ينزع إلى العلم به في هذه الناحية متفق تماماً مع الإرادة الإلهية.

وأول فيلسوف يمثل الناحية السياسية لهذا المذهب هو الفيلسوف الإنجليزي «هوبز» فإنه يعترف بالسلطة المطلقة للدولة في جميع شؤون الحياة، ويسلم لها بالحق في تقرير الأفعال الإنسانية في نوعها واتجاهها. نعم يعترف «هوبز» أيضاً بالقانون الأخلاقي الطبيعي والأوامر الإلهية، ولكن ليس لهما في نظره صفتا الشمول والقوة اللتان لقوانين الدولة، لافتقارهما إلى الفرد الذي يؤولهما كيفما شاء.

2 ـ أما افتراض أن أصل الشعور بالواجب الخلقي يرجع إلى سلطات اجتماعية وسياسية ودينية فقد يحقق لنا أغراضاً تاريخية ككل بحث تاريخي، ولكن ليس البحث التاريخي بالأمر الذي يعنى به مذهب السلطات الخارجية الذي نحن بصدده.

وأما الفرق الأساسي ـ بين مذهب السلطات الخارجية ومذهب الضمير (مذهب السلطة الذاتية)، فهو أن هذا الأخير يرد أصل السلوك الخلقي في الفرد إلى نزعات وأفكار ذاتية صادرة عنه من تلقاء نفسه، في حين يرجعها الأول إلى أوامر قاهرة على الفرد أن يطيعها ويخضع لها، لا

بمعنى أن الفرد يدرك بمحض اختياره صحتها. وليس من شك في أن فكرة السلطات الخارجية هذه متحققة بالفعل في السلوك العملي للفرد، فإن الرجل الذي يكف عن ارتكاب الجرائم لأن القانون يحرمها، والدولة تعاقب عليها، لا يشعر (عادة) بواجب أخلاقي يمنعه من ارتكاب جرائمه. والرجل الذي يحاول أن يشكل حياته على نحو ما تقتضيه المبادىء الأخلاقية حباً في مرضاة الله، أو رغبة في إطاعة أوامر الدين، مثله مثل المجرم يخضع إرادته لسلطان خارجي. ولكننا نحكم على الأفعال حكما أخلاقياً، وهذا لا شك يؤيد فكرة القائلين بالضمير. فإن أول شرط يجب توافره في الفعل الخلقي هو صدوره عن إرادة حرة لا عن أمر سلطة خارجية مهما كان نوعها. فنحن إذن نميز بطريقة قاطعة بين التشريعات القانونية، كالقواعد التي توضع لتنظيم مصالح الناس في الحياة الاجتماعية، وكالآداب المراعاة بين أرباب المهن ونحو ذلك ـ نميز بين كل هذا وبين الواجبات الخلقية. ولا ينقص من قيمة الفرق بين ما يقتضيه الواجب وما تقتضيه المصلحة أنهما يدفعان ـ بل يجب أن يدفعا ـ إلى أسلوب واحد من أساليب السلوك.

فمذهب الضمير (السلطة الذاتية) إذن هو المذهب الطبيعي في الأخلاق، ولذا كان من المعقول أن تكون له السيادة بين مذهب القدماء والمحدثين على السواء. . .

(ب) مذهبا الفطرة والاكتساب:

3 ـ سبق أن ذكرنا رأيين متعارضين في أصل العلم الانساني هما رأيا العقليين والتجريبيين. ولهذا التعارض نظير في مذاهب الأخلاق بين مذهب الفطرة، أو كما يسمونه أحياناً مذهب البديهة أو الذوق، وبين

مذهب الاكتساب أو التجربة الذي يعرفُ في صورته الحديثة بمذهب التطور. بعبارة أخرى أن الخلاف بين المذهبين خلاف في أصل الضمير - إذا فهمنا الضمير على أنه مصدر الأحكام الخلقية فينا، بقطع النظر عن أن المحكوم عليه أفعالنا أو أفعال غيرنا. أما القائلون بفطرية الضمير فيعتبرونه قوة مستقرة في جبلة الإنسان لا تدرك إلا بالذوق، بينما يرجع الكسبيون أصله ونشأته إلى التجربة أو إلى عملية تطور تدريجي. ومن هذا يتبين أن المسألة التي تواجهها المذاهب الفلسفية وتتنازع في شأنها - سواء أكانت في الأخلاق أم في المعرفة - هي في الحقيقة مسألة تتصل بنشأة العقل الإنساني.

ويرى الفطريون أن ما في القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل، وما في الأحكام الخلقية من عموم وشمول، يحملاننا على اعتبار هذه الأحكام وتلك القوانين أموراً صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملي: أو أنها على أقل تقدير نتيجة لازمة لنموه. ومن هنا كان مذهب الفطرة في الأخلاق مسايراً دائماً للمذهب العقلي في المعرفة.

وقد كان ديكارت وليبنتز ومدرسته من القائلين بفطرية الضمير، أما «كَنْت» فقد جمع بين المذهب الفطري والمذهب العقلي. إذا القانون الخلقي في نظره، وما في ذلك القانون من سلطة مطلقة، حقيقة موجودة بالفعل لا يمكن أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببداهتها. ولما كان الضمير هو القوة التي تقدر الأفعال الإنسانية بقياسها إلى القانون الخلقي، أمكن وصفه بأنه «ممثل القانون الخلقي في العقل الانساني العملي». ولكن وظيفة الضمير لا تقف عند الحكم على الأفعال وتقديرها، بل له أثر ظاهر في اختيار الأفعال بما له من قوة التأنيب والتحذير.

4 ـ تظهر الناحية البديهية لمذهب الفطرة في صورة بارزة في مدرسة من مدارس الفلسفة الخلقية الإنجليزية. ويرى رجال هذه المدرسة أن الأحكام الأخلاقية يجب أن توضع في مستوى واحد مع أوليات الرياضة وقوانين الطبيعة. فكما أن علماء الرياضة والطبيعة لا يسلمون بأن المبادىء الأولى لعلومهم في حاجة إلى البرهان، بل لا يسلمون بإمكان البرهنة عليها، كذلك الأخلاقيون (من أصحاب مذهب البديهة) لا يسلمون بأن المبادىء الخلقية في حاجة إلى البرهان عليها في إدراكها أو تعميمها. على أنه لا يؤثر في هذا المذهب كثيراً أن حاول بعض أصحابه تفسير الناحية الفطرية فيه تفسيراً مقنعاً من ناحية علم النفس، مبينين أن هذه الناحية الفطرية في الأخلاق تظهر بالفعل في السلوك الإنساني عن طريق اتصال الفرد بغيره في الحياة الاجتماعية، وأنها ليس لها في الفرد في حالة عزلته عن الجماعة إلا وجود كامن أو وجود بالقوة.

5 ـ أما المذهب التجريبي أو مذهب التطور ـ وهو أخص صورة من صوره ـ فهو أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية شيوعا اليوم. وقد بدأ «جون لوك» الحملة على المذهب الفطري في الأخلاق، كما حمل على مذهب الفطرة في المعرفة، فرفض وجود قواعد عملية للسلوك تصدر عن العقل بفطرته؛ مستنداً في ذلك إلى عدم وجود أحكام عامة في مسائل الأخلاق يعترف جميع الناس بصحتها، فليست أفكار الأمم الهمجية في المسائل الخلقية مثل أفكار الشعوب المتمدينة. ولا أفكار المجرمين مثل أفكار الأشخاص الذين يخضعون لقوانين الدولة والحياة الاجتماعية. ومن ناحية أخرى نجد أن الناس كثيراً ما يخرجون في حياتهم العملية على المبادىء التي تمليها الأخلاق، فإذا صادف أن أفعالهم أتت موافقة لما تقتضيه روح

هذه المبادىء، وجدنا أن البواعث عليها في أغلب الأحيان بواعث غير أخلاقية. وكل هذا يتعارض صراحة مع نظرية تقول بفطرية المبادىء الأخلاقية. وأخيراً ليس من شك في أن القوانين الخلقية في حاجة إلى البرهان لتستقيم دعْوَى صحتها، ولكن المبادىء العقلية البديهية لا تتطلب برهاناً ولا يمكن أن يبرهن عليها. ولا يسلم «لوك» بأية قوة فطرية سوى القوة على الشعور باللذة والألم، ولكنه يرى أن السلطات الدينية والسياسية والاجتماعية قد امتزجت بهذا الشعور ليكون له أثر في تشكيل أفكارنا الخلقية.

وقد كان لهذا المذهب التجريبي الذي دعا إليه «لوك» ـ ولا سيما للناحية السلبية فيه ـ وقع كبير في نفوس الفلاسفة الماديين الذين استقبلوه استقبالا حسناً. ومع ذلك استحال على الفلاسفة التجريبيين أن يضعوا في الأخلاق نظرية مقنعة على أساس التجربة وحدها، لأنهم افترضوا أن التطور الخلقى يتم في حياة كل فرد على حدة. ولكن الأدلة قائمة على وجود تطور أخلاقي في حياة الجماعة التي هي مجموعة من الأفراد، وهذا التطور الاجتماعي لا يمكن تفسيره إذا فترضنا أن كل فرد في الجماعة يبدأ حياته الخلقية الخاصة بدءاً جديداً، وأنكرنا أي أثر لاستعداد فطري موروث.

6 ـ وكان كل من «شلنج» و «هيجل» في طليعة الفلاسفة الذين ظهرت فيهم نزعة واضحة نحو فكرة التطور الخلقي. ولكن نظريتهما في التطور التاريخي للقوانين الخلقية منطقية لا تجريبية، لأنهما لا يبحثان عن العوامل الخاصة التي أثرت في تغير المستويات الأخلاقية، بل يكتفيان بأن يدخلا الظواهر الخلقية في حياة الفرد تحت قانون عقلي عام. ومن

الجلي عندنا أن هذا المنهج في البحث لا يمكن أن يوصل إلى العلم بكيفية نشأة المبادىء الخلقية ولا الأسباب التي تؤدي إليها. أما «دارون» فإن الخطوة الكبيرة التي خطاها وامتازت بها نظريته في تطور الكائنات العضوية عن النظريات السابقة عليه، كانت راجعة إلى تعيينه العوامل الطبيعية التي تمكننا من معرفة نشأة الأنواع وتطورها. وقد استعمل نفس هذا المنهج في تفسيره لمشكلة أصل الضمير (راجع كتابه «أصل الإنسان»)، فأرجع نشأته إلى ثلاثة عوامل: الأول الغريزة الاجتماعية التي توجد بالفطرة في الحيوان والانسان على السواء. والثاني المقدرة على مقارنة الحاضر بالماضي وعلى جميع الخبرات السابقة والانتفاع بها، وهي مقدرة تزداد بالتدريج في الحيوان كلما ازداد رقيه في سلم التطور. والثالث تكوين العادة، وهو عامل عام ينظم به الكائن جميع أعماله العضوية وميوله. ويضاف إلى هذه العوامل قانون الانتخاب الطبيعي، والأثر الذي تحدثه الجماعة التي نعيش فيها في تشكيل حياتنا الخلقية وسلوكنا بتحريمها بعض الأفعال وإباحتها البعض الآخر. فمن أثر قانون الانتخاب الطبيعي مثلاً أن الشعوب التي نما فيها الشعور بضبط النفس أو التى تعينت فيها الوظائف الاجتماعية وتحددت، كانت أقدر على الكفاح في ميدان تنازع البقاء من الشعوب الأخرى التي تخلفت عنها في ذلك المضمار.

7 ـ كان «إسبنسر» أكثر نجاحاً ـ من الناحية الفلسفية ـ في محاولة تطبيق نظرية التطور على مسائل الأخلاق: فإن كل فعل يتألف في نظره من سلسلة من الحركات تحقق للكائن غاية معينة. ويكون الفعل أكمل كلما كانت موافقته لتحقيق الغاية منه أدق. والغاية الطبيعية لأفعال الإنسان

الإرادية إما أن تكون المحافظة على حياة الفرد والجماعة، أو تنمية الحياة الاجتماعية إلى درجة تمكِّن الفرد من أن يعيش ويعمل بحيث تتفق أغراضه وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد إلى أقصى حد ممكن. ولهذه الغايات في فلسفة «اسبنسر» درجات من السلوك توازيها، يسميها سلوك المحافظة على النفس، وسلوك المحافظة على النوع، والسلوك العام. وهذا النوع الأخير هو موضوع دراسة علم الأخلاق لأن على علم الأخلاق أن يستنبط من قوانين الحياة وشروط الوجود العامة لماذا كان بعض أساليب السلوك الإنساني ضاراً والبعض الآخر نافعاً. فالفعل خير - بأوسع معنى لهذه الكلمة - إذا ساعد على تحقيق غاية من الغايات. والغاية القصوى التي يتجه كل نشاط الكائن الحي إلى تحقيقها هي اللذة: إما بتحصيلها أو الإبقاء عليها؛ أو بالتخلص من الألم، إما بالابتعاد عنه أو بإزالته. نعم لا تلعب فكرة اللذة في كثير من مذاهب الأخلاق ولا في الأحكام الخلقية ذلك الدور الهام (الذي تلعبه في فلسفة اسبنسر)، ولكن السر في ذلك أن هذه المذاهب تستعيض عن اللذة - التي هي الغاية الحقيقية القصوى من السلوك الإنساني - غايات أخرى اكتسبت أهميتها وقيمتها من أنها وسائل لتحصيل اللذة.

وإذا كان أرقى أنواع السلوك تطوراً هو السلوك الخلقي، فيلزم منه أن الغاية المثلى للسلوك - منظوراً إليها من ناحية أنها غاية طبيعية قضى بها التطور الإنساني - هي والمستوى الأخلاقي الأعلى شيء واحد.

8 - يطبق «فُنت» نظرية التطور في مسائل الأخلاق تطبيقاً آخر يختلف عن تطبيق «اسبنسر». فهو يرى أن السبب الأساسي في تغير الأحكام الخلقية والغايات يرجع إلى ما يسميه «قانون توليد الغاية»،

ومعناه أن في كل فعل إرادي ميلا إلى أن يتجاوز الغاية المقصودة منه إلى غاية أخرى، فتظهر عنه بذلك نتائج لم تكن في الحسبان، وتظهر عن هذه النتائج أفكار جديدة عن غايات جديدة. وقد كان لفكرة «ڤنت» هذه أثر مفيد في البحوث الخلقية. فبها نفهم مثلاً الفرق الكبير الذي كثيراً ما يظهر بين الغاية الأولى التي يتوخاها الإنسان من فعل من الأفعال الإرادية، والغاية الأخرى التي يحققها الفعل بعد أن يمر ببعض مراحل التطور: كأن يتحول الفعل الأناني الفردي بالتدريج إلى فعل إيثاري يحقق غاية لغير فاعله أو للجنس البشري برمته.

ويفرق «ڤنت» بعد ذلك بين ثلاث مراحل تتطور فيها الفكرة الخلقية: الأولى: المرحلة التي لا تمتاز فيها الناحية الخلقية من غيرها من نواحي الحياة الأخرى. والثانية: المرحلة التي تصبح فيها الفكرة الخلقية أكثر تحديداً تحت تأثير الأفكار الدينية والظروف الاجتماعية. والثالثة: المرحلة التي يتم فيها تنظيم المبادىء الخلقية وتأليف وحدة متماسكة منها، وذلك عندما ينمو التفكير الفلسفي ويزداد قوة، ويفقد الدين سلطته الإملائية، فتصبح الفكرة الخلقية فكرة إنسانية تتجاوز جميع الفوارق التي تفصل بين الشعوب كما تتجاوز التقاليد القومية. في هذه المرحلة ـ يقول ڤنت ـ يظهر الضمير، لأن النفس الإنسانية أصبحت تتحكم فيها بواعث قاهرة من ذاتها. وقد ساعد على تكوين هذه البواعث عوامل كثيرة: منها الضغط الواقع على الفرد من داخل نفسه وخارجها، ، وتكوين مثال أعلى للحياة تصدر أفعاله عنه صدوراً مطرداً. ولا يوجد هذا العامل الأخير (أعني وجود المثال الخلقي الأعلى) إلا في هذه المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الخلقي: أي في المرحلة التي يدرك فيها الفرد

إدراكاً واضحاً القيمة الخلقية لكل ما يصدر عنه من الأفعال، ويخضع فيها جميع أفعاله الجزئية لفكرة واحدة أساسية.

9 ـ تكفي هذه الأمثلة التي ذكرناها لمذهب التطور في الأخلاق لإيضاح الطريقة العامة التي يطبق بها. وليس من شك في أن نظرية التطور أدنى إلى تحقيق ما يتطلبه علم الأخلاق ـ أي علم تتوافر فيه شروط العلم الصحيح ـ من النظرية البديهية: فإن مسألة نشأة الحكم الخلقي مثلاً لا تُحل بافتراض وجود قوة فطرية نسميها الضمير:

أولاً: لأن مثل هذا الفرض يقتضي إهمال جميع الفوراق التي توجد بين الناس بالفعل في تقديرهم للمسائل الخلقية: كما هو ظاهر في التاريخ الإنساني العام، وفي تاريخ الأمة الواحدة، بل وفي سلوك أفراد الجيل الواحد.

ثانياً: لأن أصحاب النظرية الفطرية لا يحاولون إرجاع المبادىء الخلقية الموجودة بالفعل إلى الظروف التي تنشأ فيها.

ومن ناحية أخرى لا تتعرض نظرية التطور للاعتراضات التي توجه عادة إلى النظرية التجريبية القديمة. ولكن مع هذا يجب أن نورد هنا هذا السؤال: هل من مهمة علم الأخلاق حقيقة أن يبحث نشأة الحكم الخلقي وتطوره بحثاً تاريخياً سيكولوجيا؟ إن علما معياريا كعلم الأخلاق الذي هو فن السلوك الخلقي أو الأفعال الإرادية لا يستفيد شيئاً البتة ـ لا من حيث صحة مبادئه ولا من حيث تنظيمها ـ من البرهنة على أن هذه المبادىء قد ظهرت بالتدريج تحت ظروف وعوامل مختلفة. بل إنه لن يستفيد استفادة مباشرة من شرح تطور المعاني الأخلاقية بمرور الزمن،

أكثر من أن يستفيد علم المنطق من شرح تطور التصورات والأحكام والمناهج المنطقية شرحا تاريخيا سيكولوجيا، فيصبح بذلك أقدر على حل مشاكله.

وليست فكرة «اسبنسر» عن الغاية الخلقية - من ناحية من نواحي التطور الإنساني - في الحقيقة نتيجة لبحث نظري بحت في حوادث التاريخ، بل ترجع إلى قاعدة أخلاقية مقررة، وهي أن بعض الأفعال الإنسانية وبعض الغايات أعلى قيمة من البعض الآخر. فنظرية التطور إذن نظرية لا قانون؛ لأنها تفسر لنا بعض الحقائق الخلقية، ولا تضع لنا قواعد أو مبادىء نُنَظِّم حياتنا بمقتضاها. ويلزم من هذا أن التعارض بين نظرية التطور والنظرية البديهية ليس عظيم الأهمية من الناحية الخلقية، لأنه تعارض بين نظريتين ظهرتا أثناء البحث في حل بعض المشاكل السيكولوجية والاجتماعية.

ثانياً: مذهب الفرد ومذهب الجماعة

1 - يجيب مذهبا الفرد والجماعة بجوابين مختلفين عن السؤال الآتي: من الذي يجب أن يقع عليه أثر أفعالنا التي نسميها خلقية؟ أما «الفرديون» فيقولون إن أثر السلوك الخلقي إنما يقع دائماً على فرد أو أفراد معينين، في حين يدعى «الجمعيون» أن الذي يتأثر بأفعالنا دائماً جماعة من الجماعات: أسرة مثلاً أو أمة أو طبقة من طبقات الشعب أو نقابة من النقابات ونحو ذلك. وينقسم «الفرديون» بدورهم إلى أنانيين وإيثاريين بحسب وجهة نظرهم في الغاية من الفعل، وهل يريد الفاعل تحقيقها لنفسه أو لغيره. وينقسم «الجمعيون» أيضاً أقساماً بعدد أنواع

الجماعات الموجودة: فمنهم من نزعته اجتماعية، ومنهم من نزعته سياسية أو شعبية أو إنسانية وهكذا. ولكن مذهب الجماعة في جملته يعرّف الغاية من جميع الأفعال الخلقية بأنها خدمة الجماعة الإنسانية برمتها، ويعتبر خدمة الهيئات الاجتماعية الأخرى مجرد خطوة تمهيدية أو غاية قريبة أو وسيلة ضررورية في سبيل تحقيق ذلك الخير الأخلاقي العام.

وهناك مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هاتين النظريتين المتطرفتين: فإن في الإمكان الجمع بين مذهبي الأثرة والايثار، وَرَدَّ جميع مذاهب الجماعة إلى نظرية واحدة عامة. بل إن في الإمكان وضع مذهبي الفرد والجماعة - وهما يمثلان أقصى درجتي الاختلاف - جنباً إلى جنب في مذهب أخلاقي واحد، وذلك بأن نعترف بعدالة أو ضرورة السلوك الذي يقصد به خير الأفراد، والسلوك الذي يقصد به خير الجماعة على السواء.

2 - وفكرتا الأثرة والإيثار متكافئتان، ولو أن الغلبة قد تكون في جانب فكرة الإيثار أحياناً. هذا هو الموقف الذي يقفه الدين في تعاليمه الخلقية. فإنك تجد المسيحية مثلاً تنص على واجبات الفرد نحو نفسه جنباً إلى جنب مع واجباته نحو غيره. فإذا ما دعا رجال الدين إلى العمل من أجل إخوانهم في الدين أو في الوطن، ووقْفِ حياتهم الخلقية على خدمة مصالحهم، فإنهم لا يرددون بذلك الفكرة الغالبة في الأخلاق المسيحية الأولى، ولكنهم يضيفون إليها فكرة جديدة يتطلبها روح عصر جديد.

. . . .

4 - ترجع الكثرة الغريبة في المذاهب الأخلاقية إلى عاملين:

الأول: النظر في الفروق الموجودة بالفعل في الأحكام الخلقية.

الثاني: النظر في العوامل الكثيرة التي ترجع إلى مزاج الأفراد وروح الجماعات.

فالشعور العالمي الذي ساد في القرن الثامن عشر مثلاً لم يكن يصلح التعبير عنه بمذهب جمعي شعوبي أو سياسي كالذي نراه اليوم في كل مكان، كما أنه من الطبيعي جداً للفرد الذي يدرك أن مطالبه تتعارض مع مطالب وقوانين الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها، أن يتخذ لنفسه مذهباً أخلاقياً فردياً أو مذهباً جمعيا ثوريا وهكذا.

وإذا رجعنا إلى الأحكام التي يصدرها الناس بالفعل على الأخلاق، وجدناها تؤيد المذهبين الفردي والجمعي على السواء: فإن الناس يمتدحون الرأفة بالغير ويعدونها عملا فاضلا، من غير أن يكون فيها أدنى أثر لفكرة عن مساعدة جماعة من الجماعات ـ ما دامت تخلو بالطبع من كل عامل أناني. كما أنهم يمتدحون أي عمل من الأعمال إذا كانت الغاية منه خدمة الإنسانية برمتها، كالأعمال التي تقتصر اللذة العقلية الحاصلة منها على فرد أو جيل بعينه. ولا يتردد الناس كذلك في أن يمتدحوا أي عمل خلقي يراد به مصلحة أسرتهم في دائرتها الضيقة المحدودة، أو مصلحة أهل مهنتهم أو طبقة من طبقات شعبهم أو أمتهم بأسرها. بعبارة أخرى لا يعترف الناس في أحكامهم الخلقية العامة بوجود ذلك التعارض بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة، وإن كانوا يضطرون إلى المفاضلة بينهما أحياناً، لأن بعض الأفعال الفردية لا يمكن التوفيق بينه وبين عمل يراد به خير الجماعة أو العكس.

5 ـ وهناك نظرية قال بها كثير من الأخلاقيين في أمم مختلفة، وهي وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورغباته وميول الجماعة ورغباتهم. وقد عبر «كَنْت» عن هذا المعنى في صورة القانون الذي سماه قانون «الأمر المطلق» مقابل الأمر المقيد أو المشروط بشرط. والأمر المطلق عند «كنت» هو القانون الذي يقول به العقل بمحض فطرته من غير قيد ولا شرط خارجي أي بقطع النظر عن النتائج المحتملة الوقوع من الأفعال، فإذا روعي في الأمر توقفه على نتيجة فعل من الأفعال كان مقيداً أو مشروطاً كما إذا قلت «تناول الدواء الفلاني» أي إذا كان في تناوله شفاؤك ويضع «كنت» الأمر المطلق في صيغته الآتية: «افعل الفعل إذا كنت ترى أن قاعدة سلوكك يمكن أن تصبح قانوناً عاماً يسير عليه الناس».على أنه مهما كانت رغبتنا شديدة في هذا التوفيق فإننا في حياتنا العملية كثيراً ما نضطر إلى المفاضلة بين خيرنا وخير الجماعة واختيار أحدهما. ولا تحل المشاكل التي تعترضنا في هذه الناحية بأن يقال إن الجماعة يجب أن تكون لها الأفضلية ضرورة على الفرد، فإن هذه الضرورة لا وجود لها إلا حيث تتلاقى مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، أو حيث يكون في تحقيق خير الجماعة أمل على الأقل في تحقيق مطالب الفرد العادلة. على أن في استطاعة الإنسان أن يتصور بعض الحالات التي لا يبدو فيها خير الجماعة أكثر أهمية على الإطلاق ولا أفضل من خير الفرد. ولهذا يرجع بنا المطاف آخر الأمر إلى مسألة الغاية القصوى من الأفعال الخلقية: أي مسألة الخير الأعلى. فإن حل هذه المسألة يحل لنا مشكلة الفرد والجماعة، وأيهما يجب مراعاة جانبه في أفعالنا. ولا يجزم بعدم استحالة التوفيق بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة إلا من يدين بالمذهب الانساني العام.

ولا بد أن يكون القارىء قد أدرك من شرحنا لمذهبي الفرد والجماعة أن الأحكام التي نصدرها على الأفعال الخلقية أحكام نسبية. بل إن نسبيتها ستظهر في صورة أوضح ودرجات أعظم تفاوتاً عندما نعرض لمسألة الغاية الخلقية.

وقد حاول علماء الأخلاق في كل عصر من العصور أن يضعوا مستوى واحداً تقاس به الأحكام الأخلاقية جميعها، أو بعبارة أخرى حاولوا أن يكشفوا عن غاية واحدة قصوى، أو خير أسمى تتجه الإرادة إلى تحقيقه من جميع أفعالنا، ولكن أحداً منهم لم يوفق بعد إلى تعريف تلك الغاية أو ذلك الخير تعريفاً وقع عليه الإجماع.

ثالثاً: مذهبا الغاية الذاتية والغاية الموضوعية

1 ـ يرى أصحاب مذهب الغاية الذاتية أن الغاية من الفعل الخلقي تحقيق حالة من حالات النفس، إما في صاحب الفعل نفسه أو في غيره. والمراد بهذه الحالة النفسية هنا حالة شعور وجداني (أي حالة الشعور باللذة أو الخلو من الألم).

ومن أخص صفات الشعور باللذة أو الألم أنه شعور ذاتي، وأنه أقل من غيره من الوجدانات الأخرى احتمالاً للانتقال من شخص إلى آخر، كما أنه ليس له ناحية موضوعية على الإطلاق. زد على ذلك أنه أصلح الحالات النفسية ليكون غاية قصوى من الأفعال الإنسانية، إذ لا يُسْأل بعد تحصيله عن أية غاية أخرى وراءه.

غير أن الشعور الوجداني ليس واحداً ـ من حيث قيمته ـ في جميع حالاته فإن الوجدانات تختلف على الأقل في شدتها ومدتها، كما تختلف

في ناحية ثالثة أشار إليها علم النفس: وهي ناحية مصدرها. فعلماء النفس يفرقون بين الانفعالات الوجدانية الدنيا التي منشؤها الحس، والوجدانات العليا التي منشؤها الفكر. ومن أجل اختلاف اللذة في نوعها ـ حسبما قرره علم النفس ـ ظهر للمذهب الذاتي في الأخلاق صورتان مختلفتان: الأولى مذهب اللذة، والثانية مذهب السعادة.

أما مذهب اللذة فيعتبر اللذات الحسية أقوى اللذات جميعها وأحقها بالطلب والتحصيل، بينما يلاحظ مذهب السعادة صفة الدوام والاستمرار التي تمتاز بها اللذات العقلية، ولذلك يعد السعادة التي يعرفها بأنها «الرضا الدائم للنفس» الغاية التي يجب أن يسعى الإنسان دائماً إلى تحصيلها. من هذا يتبين أن كلا المذهبين يفسر الصفتين المتعارضتين في الحكم الخلقي (وهما صفتا الخير والشر) تفسيراً سهلا يسيراً: فالحكم على السلوك بأنه «خير» معناه أنه يحصّل اللذة، والحكم على آخر بأنه «شر» معناه أنه يُعقّب الألم.

2 ـ ولم يظهر مذهب اللذة في تاريخ الأخلاق إلا في بعض حالات متفرقة، أما قلة أهمية «مذهب اللذة» من الناحية التاريخية فترجع إلى الأمور الثلاثة:

أولاً: إن اللذات والآلام الحسية بالرغم من تجددها المستمر لا يمكن أن يكون لها أثر دائم في حياتنا النفسية: وذلك راجع من جهة إلى طبيعة الشعور الوجداني ذاته، ومن جهة أخرى إلى التطور المطرد في الحضارة الإنسانية.

ثانياً: إن نتائج اللذات الحسية كثيراً ما تكون مؤلمة.

ثالثاً: إن حكمنا على اللذات الحسية حكماً خلقياً قد يكون بإباحتها وعدم رفضها رفضاً باتاً؛ ولكن إما لأننا نعتبرها وسائل لتحقيق غايات أخرى أشرف منها، أو لأنها لا تتعارض مع مطالب أخرى للحياة تفوقها أهمية وخطراً.

لهذه الأسباب كلها لا يمكن أن تعتبر اللذة الحسية غاية قصوى لجميع أفعالنا الخلقية، كما أنه لا يمكن الأخذ بأي مذهب أخلاقي ينظر إلى اللذة هذه النظرة.

أما مذهب السعادة الذي لا يزال شائعاً في الفلسفة الخلقية الحديثة، فهو أدنى إلى الصواب وأقرب إلى ما عليه الأمر في الواقع: فإن الغبطة التي نشعر بها عندما نؤدي عملاً من أعمال الواجب، أو عندما نرضى ضميرنا، والسعادة التي نحظى بها عندما نوفَّق إلى عمل جليل من أعمال الفكر أو الفن، واللذة التي نحسها عندما ننصت إلى حديث ممتع من صديق، أو عندما ندرك وفاء ذلك الصديق لنا: كل أولئك ضروب من السعادة على قيمة وأطول أمداً وأجدر بالتحصيل في نظر أصحاب مذهب السعادة من اللذات الحسية القصيرة المشكوك في أمرها.

ومن الجلي أن مذهب السعادة مذهب يمكن أن يدخل تحته معظم المذاهب الأخلاقية الأخرى، فإن الأخلاقي مهما كان مذهبه لا يمكنه أن يسلم بأن السلوك الخلقي الذي يدعو إليه يلزم عنه شقاء الناس أو إيلامهم، كما أنه لا يمكن أن يصرح بعدم اكتراثه بالآثار الوجدانية التي يحدثها ذلك السلوك.

. . . .

4 ـ وإذا كان مذهب السعادة يرى أن الغاية التي يضعها هي الغاية الوحيدة التي يستمد منها كل فعل خلقي قيمته، كان من الضروري علينا أن ننظر في النتائج التي تلزم عن هذا الرأي: فإن في استطاعتنا أن نذكر بعض الغايات التي يعترف بقيمتها، مع أنها مستقلة تماما عن أي شعور وجداني يصاحبها. هب أننا قصرنا أفعالنا الخلقية على خدمة جماعة من الجماعات كالأمة التي نعيش فيها، أو كالجنس البشري برمته، أفيكون من الممكن أن نراعي الشعور بالسعادة عند كل فرد من أفراد هذه الجماعة؟ إن في استطاعتنا أن نُسْعِدَ فرداً من الأفراد، ولكن ليس في استطاعتنا أن نسعد الجنس البشري بأسره ولا أمة بأسرها.

لهذا نرى أن في الإمكان الجمع بين مذهب السعادة ومذهب الفرد، وأنه لا يمكن التوفيق بين مذهب السعادة وفكرة الخير العام للجماعة. وحيث إن فكرة الخير العام للجماعة لا جدال في قيمتها الخلقية، فالواجب علينا أن نعتبر مذهب السعادة مذهباً أخلاقياً ناقصاً.

على أن ادخال السعادة إلى نفوس أفراد الناس ليس الغاية الوحيدة ـ ولا الغاية التي نسعى إليها عادة ـ من الأعمال التي نقوم بها نحوهم. فالمعلم الذي يجعل غايته أن يكوّن تلميذاً كفؤاً يستطيع الاضطلاع بعمله، والمُصْلِح الذي يسعى إلى رفع مستوى طبقة من طبقات الفقراء العاطلين، والصديق الذي ينير جوانب قلب صديقه المذنب بحمله على الاعتراف بذنبه: كل أولئك ليست غايتهم إدخال السعادة إلى نفوسهم أو نفوس غيرهم. نعم قد نشعر بشيء من السعادة والغبطة عندما تتحقق غاية خلقية لنا؛ غير أن هذه السعادة ليست في غالب الأحيان سوى نتيجة عرضية ـ نرحب بها طبعاً ـ ولكنها ليست الغاية الوحيدة التي نسعى إليها.

ويلاحظ أن الاعتراض الذي أوردناه على مذهب السعادة يرد على هذا المذهب بقسميه الأناني والايثاري.

5 ـ أما القائلون بالغايات «الموضوعية» فيرون أن الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى، شعور غامض مشكوك في أمره، فهو من أجل ذلك لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية. وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات خارجية (أي موضوعية) مستقلة عن وجداني اللذة والألم. ولهم في ذلك مذاهب كثيرة بحسب نوع المستوى الذي قالوا به.

(أ) فمنهم أصحاب مذهب الكمال الذين يرون أن الكمال أو إصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التي ننشدها من أفعالنا. و «ليبنتز» هو الذي أدخل هذه الفكرة إلى الأخلاق عن طريق نظريته الميتافيزيقية في الجواهر الروحية التي يطلق عليها اسم (المونادات). وخلاصة هذه النظرية أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الجواهر الروحية المتفاوتة الدرجات، وأعلاها وأكملها هو الجوهر الإلهي الأزلي، لأن فيه وحده تتمثل صورة الوجود بأسره تمثيلاً واضحاً (أي أنه يدرك الوجود بأسره في نفسه إدراكاً واضحاً). وكلما كانت هذه الجواهر الروحية أقل وضوحاً في إدراكها، كانت أقل كمالا. ولذلك يرى «ليبنتز» أن طريق تكميل النفس (التي هي أحد هذه الجواهر) هو النمو المطرد في الإدراك الواضح. وقد أخذ بهذه النظرية «كرستيان وولف» فنظمها وأذاعها، حتى إنك لتجد بعض آثارها لا يزال عالقاً بفلسفة «كَنْت» في قوله: «إن واجب المرء نحو نفسه إصلاحها وإيصالها إلى درجة الكمال». وإذا نحن جردنا نظرية الكمال من كل ما يتصل بها من الأفكار الفلسفية الأخرى، ، كان معناها

تحقيق معنى الذات عن طريق تنمية جميع القوى الإنسانية من غير أن يحول دون نموها حائل أو يقف في سبيلها عائق.

6 ـ المذهب الثاني من مذاهب «الغاية الموضوعية» هو «مذهب التطور»، وهو شديد الصلة بمذهب الكمال السابق. ويرى أصحاب هذا المذهب أن التطور أو الترقي الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية. ومنهم «هيجل»، وإن كان قد أدخل الغموض إلى نظريته بالأساليب المنطقية التي عبر بها عن معنى الترقي والنمو؛ وجرد الفكرة الخلقية من القيمة الذاتية العليا التي نضعها لها بأن جعلها مرحلة ـ وليست مع ذلك أعلى مرحلة ـ من مراحل التفكير المنطقي الجدلي. أما «كنت» فقد وضع سلسلة من الغايات في درجات بعضها فوق بعض، تنتهي كلها إلى غاية مثالية قصوى لا يمكن الوصول إليها في الواقع. فهو يسلم أولا بأن سعادة الفرد وكماله غايتان له، ولكنهما غايتان قريبتان يرمى إليهما من سلوكه، أو مرحلتا انتقال من مراحل حياته الخلقية. ويليهما الغايات الاجتماعية التي تتحقق بتحقق خير الجماعة وتقدمها العام. وأعلى من هذه وتلك الغايات الإنسانية التي يظهر أثرها خاصة في ضروب الخير العام الناشىء عن النشاط الانساني. ووجهة هذه الغايات العمل الدائم على رقى الجنس البشري نفسه. ولكننا يجب ـ على ما يعتقد «ڤنت» ـ أن نرجع دائماً إلى الدين لنسترشد به في الغايات العملية التي يجب أن نسعى إليها في كل عصر من عصور التاريخ الإنساني. فالتطور أو التقدم الانساني وحده هو الغاية الخلقية الصحيحة؛ وليس لعلم الأخلاق وظيفة إلا توجيهه الوجهة التي يتحقق بها الغرض المنشود منه.

7 ـ ولكن فكرتي الكمال والتطور ليس فيهما من الوضوح والدقة ما

يجعلهما صالحين ليكونا أساساً لنظرية أخلاقية. فإن من العبث أن نتحدث عن الكمال أو التقدم أو النمو من غير أن يكون لهذه الألفاظ معان محدودة في أذهاننا؛ بل يجب أن يكون لها مستويات تعرف بها في الحالات التي توجد فيها بالفعل، ويُتَحَقَّق من وجودها في الحالات التي يقال فيها إنها موجودة. ونحن لا نستحسن من الناحية الخلقية أي نوع وكل نوع من أنواع التطور أو التقدم، بل نستحسن التقدم الذي تُقْصد منه غاية خاصة، أو الذي يحقق أغراضاً معينة. فإن قيل إن المقصود بالتقدم أو الكمال التقدم الخلقي أو الكمال الخلقي، كان جوابنا أن التعريف دائري لأنه يحتوي نفس اللفظ المراد تعريفه. وإن قيل إن تقدم العلم أو ازدياد الحكمة غاية خلقية، كان لنا على ذلك الاعتراضات الآتية:

أولاً: إن الناس ليسوا سواء في مواهبهم، ولهذا لا تصلح الموهبة أن تتخذ شرطاً لتحقيق غاية خلقية.

ثانياً: إن الانسجام بين جميع القوى النفسية وهو الانسجام الذي يظهر عنه «الخلق الحسن» لا يمكن عقد صلة بينه وبين شذوذ الموهبة (التي هي شرط تقدم العلم أو الحكمة) ولا بينه وبين ما يلزم الموهبة من قَصْر صاحبها نَفْسَه على ناحية خاصة من نواحي الحياة يتطلبها عمله الذي تفرضه عليه.

ثالثاً: إننا لا نعتبر أي نقص في موهبة من مواهبنا نقصا خلقيا.

وأخيراً لو قيل إننا لا نستطيع معرفة الاتجاه الذي يسير فيه «التقدم» إلا بملاحظة الأغراض والغايات التي يقصد إليها الناس من أفعالهم، سواء أكانت هذه الأغراض والغايات لمصلحة الفرد أم لمصلحة الجماعة

أم الإنسان من حيث هو إنسان، كان جوابنا: إن هذه الأفعال تبعث عليها تلك الأغراض التي يتوخاها أصحابها منها، لا الرغبة في ذلك الشيء المثالي غير المحدود الذي يسمونه «التقدم الدائم». فإن السائل الذي يسألك عن الغاية من الأفعال الخلقية، إنما يطلب إليك ذكر غاية يمكن للفرد أن يسعى إليها ويحققها في أفعاله الجزئية، لا شيئاً مثالياً لا يمكن تحققه.

8 ـ المذهب الثالث من مذاهب «الغاية الموضوعية» هو المذهب الطبيعي الذي يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هي أن يعيش الإنسان بمقتضى الطبيعة. والفلاسفة الطبيعيون أبعد من أن يعتبروا الأخلاق مجموعة من الأوامر والنواهي تتعارض مع حياة «الرجل الطبيعي»، بل هم على العكس من ذلك يرون أن الإنسان يجب أن يطلق العنان لجميع ميوله وعاداته وشهواته الطبيعية. ومن هنا يظهر أن المذهب الطبيعي لا يضع فكرة محدودة عن الغاية التي يدعو إليها، لأن هذه الغاية تختلف اختلافاً بينا باختلاف الناس أنفسهم. فإذا شعر فرد بحاجة إلى لذة من اللذات الحسية، وجب عليه أن يتخذ الوسيلة لتحصيلها، وإن هو فضَّل مزاولة عمل من الأعمال أو التمتع بلذة أعلى، وجب عليه أن يعمل على تحقيقها.

غير أن المذهب الطبيعي لو أُخذ على ظاهره لكان ضربة قاضية على الأخلاق في صميمها، ، لأن الأخلاق لا وجود لها إلا حيث يوجد تعارض صريح بين السلوك الطبيعي الواقعي والسلوك المطلوب أو المأمور به. بعبارة أخرى لا يمكن الأخذ بالمذهب الطبيعي إلا إذا ظل المثال الطبيعي الأعلى بعيداً عن التحقق. ومن السهل علينا أن نرى

مذاهب الطبيعيين قد ظهرت دائماً حيث وجدت الرغبة في تيسير الحياة والرجوع بها إلى سيرتها الأولى، وجعل السلوك الإنساني ساذجاً بسيطاً وقوياً في آن واحد. فأهميتها الحقيقية إنما هي في محاربتها لأساليب الحياة الضيقة القاهرة لحرية الإنسان.

9 ـ وقد ظهر مذهب رابع من مذاهب «الغاية الموضوعية» وذاع ذيوعا كبيراً في الفلسفة الإنكليزية، وهو «مذهب المنفعة». وأول واضع لأساس هذا المذهب فرانسيس بيكون، الذي جعل «الخير العام» غاية أفعال الناس كلها. ومنذ زمن بيكون سار مذهب المنفعة بخطوات متئدة لا يختلف إلا في نزعته التي كانت فردية أحياناً، وجمعية أحياناً أخرى.

والفكرة الأساسية في مذهب المنفعة هي أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقي. غير أن المنفعة لما كانت أمراً نسبياً، ولما كان لا يعرف بالضبط لم كان النافع نافعاً، تحول مذهب المنفعة إلى مذهب في السعادة، وعرّفت المنفعة بأنها السعادة لما بين فكرة المنفعة وفكرة اللذة والبعد عن الألم من صلة وثيقة. فالنافع في عرفهم هو الذي يحقق لذة من اللذات أو يبعد ألما. أو بعبارة أقصر هو الذي يحقق ضربا من ضروب السعادة. ولذا سهل عليهم أن يحولوا عبارتهم المشهورة «اعمل لتحقيق أعظم خير لأكبر عدد ممكن» إلى قولهم «اعمل لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن». وبهذه الطريقة وحدها تمكنوا من التحرر من تلك الاصطلاحات الأخلاقية الغامضة التي كان يستلزمها الأخذ بمبدأ النفعية البسيط: فإنا لا نشك في أن كثيراً من الأمور نافعة مع أنها لا تجلب للناس شيئاً من السعادة، مثال ذلك المخترعات الميكانيكية العديدة، وبعض طرق المواصلات الحديثة

وبعض أنواع التقسيم في العمل وغير ذلك.

10 ـ على أننا إذا حَكَّمْنا ضمائرنا في هذه المسألة، قضت بأن طلب السعادة ليس واجباً خلقياً بأي معنى من المعاني. نعم نشعر عادة بالعطف على من لحقهم شيء من الأذى من غير ما ذنب ولا استحقاق. ولكننا نسيء بالفعل إلى من اقترف إثماً من الآثام ـ إما لضعف في خلقه، أو لغلبة روح إجرامية عليه، فاستحق بذلك الأذى وجره على نفسه ـ إذا قضينا على شعوره بالندم على ما فعل، ظانين أننا بذلك ندخل السعادة إلى قلبه، فليست اللذة إذن على إطلاقها هي الغاية من السلوك الخلقي، ولكنها لذة خاصة تُطْلَب في ظروف خاصة. والأمر كذلك في المنفعة والسعادة. أي أنه لا بد من وضع حدود أو شروط يجب توافرها في اللذة والمنفعة والسعادة لتكون غاية خلقية. ويلاحظ فوق ذلك أن مذهب المنفعة ضيق لأنه لا يتسع لجميع الأفعال الأخلاقية. فقد يقال إن الجندي الذي يظل ثابتاً في موقفه في ساعة الهزيمة لا يقوم بعمل نافع لنفسه ولا للمبدأ الذي يتولى الدفاع عنه، وإن الرجل الذي يتولى عملا من أعمال الدولة، أو ربُّ الأسرة الذي يغامر بحياته لينقذ طفلا من الغرق، إنما يُعرِّض في أغلب الأحيان السعادة العامة للخطر أكثر من أن يزيد فيها. ولكن بالرغم من كل هذا، في مذهب المنفعة قبس من الحقيقة يزداد وضوحا كلما بعدت الصلة بينه وبين مذهب السعادة. فإن الخير الذي يدعو إليه يحتوي الكمال والتقدم الإنساني كما يحتوي السعادة. وإذا فُهِمَت فكرة النفعية على حقيقتها، صلحت أساساً لنظرية أخلاقية شاملة في السلوك الخلقي. غير أن مثل هذه النظرية يجب ألا تقتصر على ذكر المعاني الأخلاقية المجردة، بل يجب أن تعرِّف، بقدر

المستطاع، المعاني المختلفة للسعادة فردية كانت أو اجتماعية.

11 ـ ويمكن أن نذكر مذهبا خامساً من مذاهب «الغاية الموضوعية» هو «مذهب الواجب» الذي يعتبر الخير في ذاته غاية السلوك الخلقي. أو بعبارة أخرى أن الواجب يجب أن يعمل لذات الواجب، أي أن الباعث على عمل الواجب يجب ألا يكون شيئاً آخر يحققه فعل الواجب، بل الميل إلى عمل الواجب ذاته. ومن الواضح أن مثل هذه النظرية التي دافع عنها كثير من فلاسفة الأخلاق دفاعاً حاراً ـ ومنهم كَنْت وفختِه ـ تتفق وجميع النظريات الأخلاقية على اختلاف أنواعها: لأنها لا تذكر على وجه التحديد ما هو الخير ولا ما هو الواجب. فإذا نجحت في برهنتها على أن الفعل الأخلاقي وحده هو الذي تتحد فيه الغاية والباعث، كان لها قيمة في وصف الأفعال وتحديدها، وإلا فلا صحة لها في ذاتها. وإليك الآن خلاصة ما ذكرناه عن المذاهب الأخلاقية المختلفة:

أولاً: لا يتعارض من هذه المذاهب مع الشعور الخلقي (الضمير) إلا مذهب واحد هو مذهب الأنانية؛ أما مذهب الايثار ومذهب الجماعة فجديران بالبحث والنظر.

ثانياً: إن الغاية الخلقية سواء رُوعي فيها الأفراد أو الجماعة يمكن تعريفها تعريفات مختلفة. فاللذة الحسية والسعادة والمنفعة والكمال، كل هذه يمكن اعتبارها غايات خلقية للسلوك. ولكن ربما كانت «السعادة العامة» أفضل غاية تحتوي هذه الغايات كلها، وتضمها في فكرة واحدة، لكن على شرط ألا تتناقض أنواع هذه السعادة. فإذا اعتبرت «السعادة العامة» الغاية القصوى من الحياة الخلقية، أصبح القانون الأعلى للسلوك الخلقي، والقاعدة التي نسير عليها، أن يعمل كل منا على زيادة أفعال

الخير والإكثار من البواعث عليها.

ثالثاً: نلاحظ مرة أخرى نسبية الأحكام الخلقية وندعو إلى ضرورة درسها درسا تحليلياً استقرائياً. فقد ظهر من مختلف مذاهب الأخلاق التي ذكرناها كيف تنظر هذه المذاهب إلى جانب واحد من الحقيقة وتترك الجانب الآخر أو الجوانب الأخرى. وهذا يقتضي أن تدرس الحياة الخلقية وظواهرها دراسة تمحيص وتحقيق بقدر ما تسمح به طبيعتها، ثم الوصول بعد ذلك إلى النظريات.

المراجع

1 ـ مراجع عربية:

أرمسون. ج: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1963.

أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1943.

برتراند رسل: مشاكل الفلسفة، ترجمة عبدالعزيز البسام، محمود إبراهيم محمد، نهضة مصر، القاهرة.

ألف باء النسبية، ترجمة فؤاد كامل، راجعه محمد مرسي أحمد، الألف كتاب القاهرة، 1965.

بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة مصر، القاهرة، 1973.

توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة 1964.

جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أبو العلا عفيفي، سلسلة الألف كتاب 637، مؤسسة سجل العرب، 1967.

جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي. مراجعة شوقي جلال، العدد 185 عالم المعرفة، الكويت 1994.

جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف القاهرة، 1981.

حسين مؤنس: الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها. العدد 237 عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1998.

زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، الأنجلو المصرية، القاهرة 1980.

عبدالرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، النهضة العربية، القاهرة 1963.

مدخل إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت 1975.

عبدالغفار مكاوي: لِمَ الفلسفة؟ منشأة المعارف. الاسكندرية 1981.

عبدالمحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، عالم المعرفة (48) الكويت 1981.

عبدالمنعم الحفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة 1990.

علي عبدالمعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1980.

فرح محمد موسى: التحقق الوجودي في الإسلام، بين البرهان

والعرفان، دار الهادي، بيروت 1992.

فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، النهضة المصرية، القاهرة 1977.

فيليب فرانك: فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1983.

مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، تصدير إبراهيم بيومي مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1979.

محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف دار النهضة العربية، بيروت 1974.

محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1999.

محمد محمد قاسم: المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة العربية، الإسكندرية 1995.

المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، بيروت 1999.

في الفكر الفلسفي المعاصر «رؤية علمية»، دار النهضة العربية، بيروت 2000.

محمد وقيدي: ما هي الابستمولوجيا، دار الحداثة بيروت، 1983.

محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، بيروت 1974.

محمود زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية دار النهضة العربية، بيروت 1982.

محمود زيدان: نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت 1989.

هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مضر، القاهرة 1969.

وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت 1969.

ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية، 1970.

يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1965.

2 ـ مراجع أجنبية:

- **Burnet J.,** Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan, London, 1964.

- **Edwards P., (editor),** The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan pub- Co- In. &; The free Press, Newyork, 1967, Reprint Ed, 1972.

- **Edwards P-&; PapA.,** AModern Introduction to Philosophy, Free Press, Newyork. 1973.

- **Michael D-Harkavy,** Editor-in-Chief. The New Webster's International Encyclopedia, Trident Press International, Florida, U.S.A. 1998.

- **Pears D.,** What is knowledge, Allen and Unwin, London, 1972.

- **Popper k.,** Objective Knowledge. An Evolutionary Approoch. Oxford, London, 1972.

- **Rosenberg, J.F.,** The Practice of Philosophy, Prentice-Hall, Inc., N.J., U-S-A. 1978.

- **Runes, D., (Ed)** Dictionary of Philosophy, Littlefield Adams &; Co. U.S.A 1962-1981.

- **Stump, S.E.** Philosophy, History &; Problems, McGraw-Hill Int.Ed. McG-Hill, Singopare, 1989.

- **Taylor A.M.,** Imagination and the Growth of Science, John Murray, London, 1966.